

तमसो मा ज्योतिर्गमय

SANTINIKETAN
VISWA BHARATI
LIBRARY

285

927

Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien

Philosophisch-historische Klasse

Sitzungsberichte, 176. Band, 7. Abhandlung

Die

Aməša Spəntas

Ihr Wesen und ihre ursprüngliche Bedeutung

von

Dr. Bernhard Geiger,

Privatdozent an der k. k. Universität in Wien

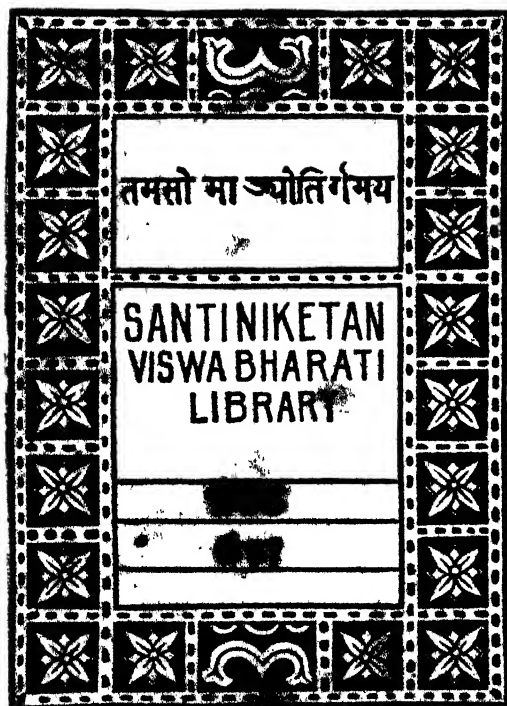
Vorgelegt in der Sitzung am 10. Juni 1914

Wien, 1916

In Kommission bei Alfred Hölder

k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler,

Buchhändler der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien



VORWORT.

Die vorliegende Abhandlung will nicht etwa einen den Gegenstand erschöpfende Monographie über die Aməša Spəntas sein, wie wir sie wohl noch von Jackson erwarten dürfen, sondern, wie der Titel besagt, ein Versuch, die Frage nach der ursprünglichen Bedeutung und Herkunft dieser Gottheiten zu lösen. Weit wichtiger und notwendiger als das Zusammentragen aller erreichbaren Daten über die Aməša Spəntas schien es mir, in das Chaos von Meinungen über das Früher oder Später der abstrakten und der konkreten Bedeutung der Aməša Spəntas sowie über ihr Verhältnis zu den Adityas Ordnung zu bringen und durch eine kritische Prüfung der sehr weit auseinandergehenden Anschauungen festen Boden für eine Lösung des Problems zu gewinnen. Es sind eigentlich nur zwei Richtungen, die einander schroff gegenüberstehen. Sie werden einerseits durch Anhänger der von J. Darmesteter in seinem 'Ormazd et Ahriman' (Paris 1877) niedergelegten Ansichten repräsentiert, andererseits durch Anhänger von C. de Harlez, der den Standpunkt Darmesteters auf das heftigste bekämpft hat. Es haben sich später noch andere Hypothesen hinzugesellt, die eher verwirrend als klärend gewirkt haben. An einer eingehenden kritischen Untersuchung aller dieser Lösungsversuche aber, die so manchen Irrtum aufgedeckt und unter anderem die Überschätzung von Harlez' Darlegungen verhütet hätte, hat es bisher gefehlt. So wenig verlockend mir eine solche Aufgabe auch schien, habe ich mich ihr doch nicht entziehen können, wenn ich es mit einiger Aussicht auf Erfolg versuchen wollte, eine möglichst einleuchtende Lösung der in

Betracht kommenden Fragen zu bieten. Die Ergebnisse meiner Untersuchung kommen dem Standpunkt am nächsten, den Darmesteter in ‚Ormazd et Ahriman‘ vertreten hat. Damit ist schon gegeben, daß sie nicht viel Neues enthalten kann. Ich glaube aber immerhin auch einige neue Gesichtspunkte gewonnen und dadurch eine Anzahl von Schwierigkeiten beseitigt zu haben, die es mit verschuldet haben, daß die bisherigen Lösungsversuche entweder auf Irrwege geraten oder auf halbem Wege stehen geblieben sind. Ich darf also wohl hoffen, daß meine Untersuchung durch Hinwegräumung einer Reihe von eingewurzelten Irrtümern und durch eine möglichst ausreichende, auf neue Beobachtungen gestützte Begründung alter Ansichten das Problem zum mindesten einer befriedigenden Lösung näher gebracht habe.

Neu ist unter anderem meine Vermutung über das awestische Wort *spanta-*, die ich in dem ersten Kapitel zu begründen versuche. Nur mit größtem Widerstreben habe ich mich hier in sehr, vielleicht allzu ausführlicher Weise mit Ansichten auseinandergesetzt, die meiner Etymologie im Wege standen. Aber ich wollte und konnte nicht Behauptungen ohne ausreichende Begründung hinstellen, die durch den Hinweis auf eben jene Ansichten hätten abgetan werden können. Ich habe indessen das Gefühl, daß diese langen Auseinandersetzungen sich denn doch nicht als überflüssig erweisen werden. Sie werden mindestens einige Klarheit schaffen und manches offenkundig Falsche, das sich bis heute behauptet hat, endgiltig beseitigen. Die eine oder die andere Bemerkung dürfte auch der Interpretation einzelner Stellen des Rgveda zustatten kommen.

Die in dieser Abhandlung vorgetragenen Anschauungen habe ich vor allem auf Grund der Lektüre des Rgveda und des Awesta und unabhängig von einem großen Teile der modernen religionsgeschichtlichen Literatur schon vor Jahren gewonnen. Nachträglich habe ich natürlich alles mir Erreichbare, das über den Gegenstand geschrieben worden ist, berücksichtigt, ohne jedoch im wesentlichen meine Ansichten zu ändern.

Wenn ich diese Abhandlung, deren Drucklegung sich infolge äußerer Umstände immer wieder verzögert hat, jetzt endlich dem Druck übergebe, so habe ich dies vor allem der

Ermutung durch meinen hochverehrten Lehrer, Herrn Professor Dr. L. v. Schroeder und seinem freundlichen Drängen zur Veröffentlichung zu verdanken. Wie er meine Studien von Anfang an mit unermüdlicher gütiger Hilfsbereitschaft gefördert, zum Teile überhaupt möglich gemacht hat, so hat er auch an dem Werden der vorliegenden Arbeit lebhaften Anteil genommen. Dafür sei ihm auch an dieser Stelle herzlichst gedankt. Meinen hochverehrten Göttinger Lehrern, den Herren Professoren Dr. F. C. Andreas und Dr. J. Wackernagel bin ich für einige freundliche Mitteilungen zu meiner Vermutung über *spənta*-, Herrn Professor Dr. R. Trautmann und Herrn Privatdozenten Dr. N. Jokl für Aufklärung über lit. *szventas*, aksl. *světo*, Herrn Prof. Dr. F. Hrozný für Auskünfte über Assyrisches und meinem lieben Freunde, Herrn Privatdozenten Dr. H. Torezzyner für einige sehr wertvolle Bemerkungen aus dem Gebiete des Semitischen überhaupt zu großem Dank verpflichtet.

Die philosophische Fakultät der k. k. Universität in Wien hat im Jahre 1914 der vorliegenden Abhandlung in ihrer damaligen kürzeren Fassung den von der ‚Dr. Leopold Anton und Marie Dierl’schen Preisaufgabenstiftung‘ für die Lösung der Aufgabe ‚Die Aməša Spəntas, ihr Wesen und ihre ursprüngliche Bedeutung‘ ausgesetzten Preis zuerkannt.

Schließlich sei noch bemerkt, daß ich die Anschauungen von Andreas über den Lautwert der Zeichen des Awesta-Alphabetes, wie ich an einer anderen Stelle darlege und noch weiter auszuführen gedenke, durchaus teile, daß ich aber in dieser Abhandlung die überlieferten Schreibungen der Einfachheit halber beibehalte. Nur anstatt *Armati* schreibe ich auch hier durchwegs *Arəmati*.

I.

Die Bedeutung des Namens ‚*Aməša Spənta*‘.

Der erste Teil dieses Namens, das Wort *aməša*, bedarf hinsichtlich seiner Etymologie und Bedeutung keiner Erörterung. Nur in bezug auf die Lesung des „𐬨𐬀𐬎𐬌“ geschriebenen Wortes sei hier bemerkt, daß ich es im Anschluß an Andreas und Wackernagel¹ trotz der Einwendungen, die Bartholomae² und Reichelt³ gegen Andreas' Erklärung der Ligatur 𐬨𐬀 (= 𐬨𐬀) erhoben haben,⁴ *amurta* lese.

Die Ansichten über Herkunft und Bedeutung des Wortes *spənta* (lies *sponta*) sind noch immer geteilt. Während eine Anzahl von Gelehrten an der traditionellen Erklärung des Wortes durch *awzanik* festhält und es demgemäß durch ‚mehrend‘, ‚fördernd‘, ‚wohlthätig‘, ‚segensbringend‘,⁵ ‚segenspendend‘⁶ wiedergibt, verteidigt Bartholomae⁷ die Annahme, daß *spənta-* zu lit. *szventas*, aksl. *svetъ* ‚(heilig)‘ gehöre, mit dem Hinweis auf die lautlichen Schwierigkeiten, die der etymologischen Vereinigung des mittelpersischen *awzanik* mit den awestischen Wörtern *spənta-*, *spanyah-*, *spəništa-* und *spānah-* im Wege stehen.⁸

¹ Zuletzt Nachrichten d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Phil.-hist. Kl. 1911, pp. 2 f. und 33 (des Sep.-Abdr.).

² Zum altiran. Wörterbuch, pp. 8 ff.

³ WZKM XXVII, 58.

⁴ Vgl. meinen Beitrag zur Festschrift Andreas, p. 93.

⁵ Zuletzt Geldner, Sitzungsber. Preuß. Ak. d. Wiss. 1904, 1081 (Y. 44, 2), dagegen ‚heilig‘ p. 1083 (Y. 44, 7); 1903. 423: ‚gedeihlich‘, ‚segensreich‘.

⁶ Andreas und Wackernagel, Nachr. Gött. Gesellsch. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1913, p. 364 (Y. 28, 1) etc.

⁷ Altiran. Wörterb., Sp. 1621, No. 15.

⁸ Geldner hat Ved. St. 3, 45, Anm. 1 und Sitzungsber. Preuß. Ak. d. W. 1903, 423 *spənta-* wie *sūra-* ‚stark‘ (ai. *śūra-*) von der Wurzel *sū-* (ai. *śū-*) ab-

Bisweilen begegnen wir auch der Auffassung, die Bedeutung ‚heilig‘ habe sich aus der Bedeutung ‚wohlthätig‘ entwickelt.¹ und schließlich wird sogar die traditionelle Erklärung als vereinbar mit der Annahme etymologischer Verwandtschaft des awestischen und der litauisch-slavischen Wörter angesehen.² Ich will die Gelegenheit benützen, um eine nach einer anderen Richtung weisende Vermutung mitzuteilen, die ich seit längerer Zeit hege. Vielleicht wird sich mit meiner Erklärung auch die Bedeutung von *arəzūnik* vereinbaren lassen. Wenn wir den awestischen Wörtern *spanyah-*, *spāništa-*, *spānta-* und *spānah-* die altindischen, nur im R̥gveda vorkommenden Bildungen *pānyas-* — neben *pāniyas-* —, *pāniṣtha-*, *panitá-* und *panasyāte* (das ein nicht mehr erhaltenes Substantiv **panas-* voraussetzt) gegenüberstellen, so drängt sich wohl die Vermutung auf, daß die auf eine awestische Wurzel **span-* zurückgehenden Wörter mit den zu der vedischen Wurzel *pan-* gehörigen Formen etymologisch verwandt seien, daß also das vedische *pan-* zu den Wurzeln gehöre, deren anlautendes *s* vor einem Verschußlaut abgefallen, in einer verwandten Sprache aber erhalten geblieben ist.³ Eine starke Stütze dieser Vermutung bildet der Umstand, daß der Komparativ *pānyasi* an zwei Stellen des R̥gveda (X, 64, 15 und 92, 4) Attribut der vedischen *Aramati*, das Partizip *spāntá* sehr häufig Epitheton der *Ārmati* (*Arəmati*) ist.⁴ Man wird dagegen nicht etwa geltend machen dürfen, daß

gелеitet, auf die er auch *arəzūnik* und np. *āfzūdān* [Brthl., Airan. Wtb. s. v. No. 15: *afszūdan!*] wie schon Horn, Neupers. Etym. s. v. — zurückführt. Dagegen haben auch Einspruch erhoben Hübschmann, Pers. Stud. 16, Salemann, Grundriß I, 301. Ferner haben Darmesteter (Ormazd et Ahur. 89), Justi (Handb.) und W. Geiger (Handb.) *spānta-* von **span-*, einer ‚Wurzelerweiterung‘ von *su-* (ai. *hū-*) abgeleitet. Über das mit *spānta-* verglichene ai. *krāntá-* vgl. p. 31.

¹ Spiegel, Kommentar über d. Avesta I, 48, wo *spānta-* ‚der Mehrer‘ mit lat. *Augustus* verglichen wird, und Jackson, Avesta Reader 100, der es mit engl. *august* = reverend, from Lat. *aug-eo* „to increase“ vergleicht.

² Spiegel, l. c. und J. H. Moulton, Early Zoroastrianism (London 1913), p. 145 f.

³ Vgl. solche Wurzeln bei Wackernagel, Altindische Grammatik I, p. 266.

⁴ Zwar hat schon Brunnhofer, Arische Urzeit 192 *spānta* mit *pānyasi* in Verbindung gebracht. Aber er hält *Arəmatih pānyasi* für ‚ganz iranisch und eine sanskrit-arische Aneignung des zendischen *spēnta*‘, und *pānyas* scheint ihm ‚nur eine Aushilfe zur lautlichen Wiedergabe des *spēnta* zu

die Übereinstimmung nicht vollständig sei, weil dort der Komparativ, hier das als Positiv verwendete Partizip erscheint. Die vedischen Dichter scheinen eben anstatt des Partizips *panitá-*, das nur einmal (V, 41, 9) als Attribut des *Āptya* vorkommt, mit Vorliebe den Komparativ *pányas-*, *pányas-* zu gebrauchen, um die durch ihn näher bestimmten Wörter (außer *arámati-* das bedeutungsverwandte *dhítí-*, ferner *táviṣi*, *samídh-*, *trákṣas-*, *kṣáya-* usw.) besonders herauszustreichen. Als Attribut des *Agni* (VIII, 74, 3: *pányāmsam jātávedasam*) erfährt er einmal (III, 1, 13: *apāṁ gárbham . . . pániṣṭham jātām*) noch eine Steigerung zum Superlativ *pániṣṭha-*, dem er ja in der Bedeutung ganz nahe kommt.¹ In ähnlicher Weise tritt denn auch im Awesta an die Stelle von *spənta-* in Verbindung mit *manyu-* (‚Geist‘) öfter der Superlativ *spəništa-*, wie auch *vohu-* und *vahišta-* bei *manyu-* und *manah-* miteinander abwechseln.²

Wenn wir jetzt die Bedeutung von *spənta-* und die der zugehörigen Wörter feststellen wollen, so müssen wir vom Altindischen ausgehen, weil in ihm außer einer größeren Anzahl von Ableitungen auch noch Verbalformen der Wurzel *pan-* erhalten sind. Dabei stellt sich nun die Notwendigkeit heraus, vorerst noch diese Wurzel einer Untersuchung auf ihre Bedeutung zu unterziehen. Pischel hat sich (Ved. Studien I, 199 ff.)

sein! Seltsam, daß Brunnhofsers ‚brahmanisierte Iranier‘ in diesem Falle *spənta* durch *pányasi* wiedergegeben, dagegen Rv. IV, 3, 10, *ḥpentōmainyu-* hinter dem *ἔπαξ λεγόμενον áspandamāno* (Ar. Urzeit 188) versteckt haben!

¹ Vgl. z. B. I, 143, 1: *távyasiṁ náryasiṁ dhítim*; I, 43, 1: *rudráya . . . māt-hiṣṭamāya távyase*; V, 17, 1: *távyāmsam . . . agnīm* (neben *tavdsam*: III, 1, 13 usw.). Ferner Delbrück, Syntax, I, 416.

² Der awest. Komparativ *spanyā* in Y. 45, 2: *mainyū . . . yayā spanyā . . . mravaŋ yəm angrəm*, den Bartholomae durch ‚der heiligere‘ wiedergibt, wird doch wohl ebenso zu beurteilen sein, wie die erwähnten indischen Komparative, und nicht als echter Komparativ. Das Gegenstück des ‚bösen‘ Geistes wird schwerlich der ‚heiligere‘ Geist heißen können. Steht doch in Y. 30, 5: *ayā manivā varatā yə dragvā acištā varəzyō, ašəm mainyuš spəništō* dem ‚lügenhaften‘ Geist nicht der ‚heiligere‘, sondern der *mainyuš spəništō* gegenüber. Ähnliches hat also wohl auch für *vahyō akemcā* (Y. 30, 3) zu gelten, das Bartholomae mit ‚das Bessere und das Böse‘ übersetzt. Vgl. *manū vahyō . . . ašyascā*: Y. 48, 4. *Vahyah-* und *ašyah-* sind offenbar soviel wie *vahyō varəhēuš* und *akāt ašyō*: Y. 51, 6 (vgl. Rv. IX, 66, 17 von Soma: *ugrébhyas cid ōjīyān*, vorher in Vers 16: *ōjīsthaḥ*).

bemüht, nachzuweisen, daß unser *pan-* mit der Wurzel *pay-* (handeln¹) identisch sei und in einigen Liedern die Bedeutungen ‚anpreisen‘, ‚verkaufen‘; ‚kaufen‘, übertragen ‚erlangen‘, ‚erreichen‘; ‚wetten auf etwas‘ habe. Die Bedeutungsentwicklung sei gewesen: 1. feilschen, handeln, und zwar a) kaufen, b) verkaufen, c) wetten; 2. anpreisen; 3. preisen. Es läßt sich unschwer zeigen, daß Pischels Ausführungen durchaus verfehlt sind,¹ und daß seine Interpretation der Verse, in denen *pan-* ‚feilschen‘, ‚wetten‘ usw. bedeuten soll, willkürlich ist. Denn an keiner dieser Stellen ergibt sich die Notwendigkeit, von den Bedeutungen ‚preisen‘, ‚verherrlichen‘, ‚bewundern‘ abzugehen, die der Wurzel *pan-* sonst eigen sind. So wird die Übersetzung von VII, 1, 10: *imé náro vṛtrahátyeṣu . . . víśvā . . . abhí santu māyāḥ | yé me dhíyaṃ paṇḍyanta praśastām ||* ‚Die Männer sollen . . . in den Schlachten alle . . . Ränke überwinden, die dieses mein vortreffliches Lied . . . erstanden (gekauft) haben‘ keineswegs durch die Erwägung gerechtfertigt, daß für den vedischen Dichter ‚nur ein klingender Erfolg seines Liedes maßgebend‘ gewesen sei. Selbst wenn es wahr wäre, daß es den vedischen Dichtern nicht auf die rühmende Anerkennung ihrer Lieder angekommen sei,² ließe sich doch bei der Übersetzung ‚diese Männer . . ., die dieses mein vielgerühmtes (herrliches) Lied gepriesen (anerkannt) haben‘ zu *paṇḍyanta* sehr wohl der Gedanke ergänzen ‚und es auch reich belohnt haben‘. Ja, es mag sogar selbstverständlich sein, daß die lobende Anerkennung eines Liedes durch den Fürsten mit einer Belohnung verbunden gewesen ist. Ich verweise nur auf Rv. I, 54, 7: *ukthá vā yó abhigrṇāti rādhasā*³ ‚oder [der König], welcher die Lieder rühmend anerkennt mit einem Geschenk, . . .‘. Hierher gehört auch V, 27, 3: *yó me gíras . . . yukténābhí . . . grṇāti*, worin zu *yukténa* mit Rücksicht

¹ Dies hat schon Böhtlingk, Berichte über d. Verhandl. d. K. sächs. Ges. d. W., Bd. 54 (1902), p. 14 ff., aber, wie mir scheint, mit unzureichenden Gründen, zum Teile auch in nicht ganz einwandfreier Weise nachzuweisen versucht.

² Daß gelegentlich, z. B. VII, 32, 15: *maghónaḥ sma vṛtrahátyeṣu codaya yé dádati priyā vásu*, nur von dem Lohn die Rede ist, beweist natürlich gar nichts.

³ Vgl. I, 48, 14 (an Uṣas): *sá na stómāñ abhí grṇāti rādhasā*.

auf *yó me . . . hári ca yuktví . . . dádati* (in dem vorhergehenden Verse) nicht *mánasā*, sondern *háriṇā* oder dgl. zu ergänzen sein wird. Übrigens wird in unserem Verse das Lied (*dhi-*) geradezu *praśastá-* (‚vielgerühmt‘, ‚herrlich‘) genannt,¹ wie in zwei vorhergehenden Versen der Reichtum (*rayí-*) und Agni selbst als *praśastá-* bezeichnet werden, und überdies schließen die Verbindungen *pányasiṃ dhítim* (VI, 38, 1) und *dhíyo . . . panasyúvaḥ* (IX, 86, 17) jede Beziehung von *panáyanta* auf ein Belohnen oder gar auf ein Abkaufen (!) des Liedes vollständig aus.

An einer anderen Stelle glaubte Pischel für *pan-* die aus der Bedeutung ‚verkaufen‘ abgeleitete Bedeutung ‚anpreisen‘ feststellen zu können. Es soll nämlich I, 87, 3: *té krīḍāyo dhúnayo bhríjadṛṣṭayaḥ svayám mahitvám panayanta dhútayaḥ* besagen, daß die Maruts ihre Größe anpreisen (*ipsi magnitudinem suam venditant*), d. h. ‚durch ihren Lärm usw. ihre Macht den Menschen zum Bewußtsein bringen‘. Läßt nicht schon das Wörtchen *svayám* erkennen, daß diese Erklärung gezwungen ist? Es unterliegt ja doch keinem Zweifel, daß schon Max Müllers Übersetzung ‚have themselves praised their greatness‘ das Richtige (und so Einfache und Naheliegende!) getroffen hat.² Wenn es VII, 56, 11 von den Maruts heißt, daß sie selbst ihre Körper schmücken (*svayám tanvāḥ śúmbhamānāḥ*), ferner V, 55, 2, daß sie selbst sich ihre Kraft geschaffen haben (*svayám dadhidhve táviṣiṃ*), so wird man nicht behaupten dürfen, es sei ‚dem Charakter der Maruts nicht angemessen‘, wenn von diesen munteren, lärmenden, singenden Gesellen gesagt wird, daß sie (mit ihrem Brausen und Singen) selbst ihre Größe (Herrlichkeit) preisen (besingen).³ Sonst ist ja das Preisen ihrer Größe das Geschäft der Dichter (vgl. I, 166, 1: *tán nú vocāma rabhasāya jánmane púrvam ma-*

¹ Pischels Behauptung, es sei den vedischen Sängern nur auf die Bezahlung ihrer Lieder angekommen, wird besonders schlagend widerlegt durch VII, 84, 3 (an Indra-Varuṇa): *kṛtām bráhmāṇi sūriṣu praśastá*.

² Ungenau Roth (Pet. Wtb.) ‚sich freuen über etw.‘, Grassmann ‚verkünden‘, Ludwig ‚bewundern‘.

³ Besingen doch die Maruts nach III, 32, 3 (*ārcanta indra marútas ta ōjaḥ*) auch die Kraft des Indra! So auch I, 166, 7: *ārcanty arkām . . . vidúr vīráya prathamāni paūṃsyā*.

hitrām: I, 167, 7: *prā tāṃ vivakmi vākmyo yā eṣāṃ marūtāṃ mahimā satyó āsti*; wohl auch V, 55, 4: *ābhūśēnyam ro maruto mahitvanām*).¹ Überdies beweisen die Wendungen *só asya mahimā paniṣṭa* (VII, 45, 2), *mahás te . . . mahimā panasyate* (VIII, 101, 11), *mahān hy āsya mahimā panasyáte* (X, 75, 9) und *mahima vām . . . pāniṣṭha(h)* (VI, 59, 2), sowie das Epitheton *panasyú-* („Preis erstrebend“, „preisenswert“, vgl. *śravasyú-*), das den Maruts beigelegt wird (I, 38, 15: *márutam gaṇám . . . panasyúṃ arkeṇam*; V, 56, 9; X, 77, 3; V, 61, 15: *vipanyú-*), daß auch in unserem Verse *pan-* in der Verbindung mit *mahitrá-* nicht die, wenn auch abgeschwächte, kommerzielle Bedeutung besitzen kann, die ihr Pischel aufzwingen wollte.

Auch die Behauptung, daß dieselbe Bedeutung in V, 20, 1: *yám agne . . . tvám cin mányase rayīm | tāṃ no gīrbhīḥ śravāyāṃ devatrā panayā yújām* || vorliege, erweist sich als irrig. Denn Pischels Übersetzung „O Agni, das rühmenswerte Gut, das du für geeignet hältst, das preise du zugleich mit unseren Liedern (*no gīrbhīḥ yújām*) den Göttern an (diis vendita)“ ist zweifellos verfehlt. Die Wendung *yám . . . mányase* („den — uns zu verschaffen — du für gut hältst“)² und das Epitheton *śravāyā-* weisen deutlich genug darauf hin, daß *rayí-* nicht die Opferspende, sondern den Reichtum bezeichnet, den Agni verschaffen soll. Dazu kommt noch, daß *rayí-* in der Tat niemals, wie etwa *rātí-*, auch zur Bezeichnung der Opfergabe verwendet wird. Wie in zahlreichen anderen Fällen *gīrbhīḥ* und die Instrumentale bedeutungsverwandter Wörter bei einem Verbum des Preisens stehen, so ist *gīrbhīḥ* auch hier mit *panaya* und sicherlich nicht mit *yújām* zu verbinden, das vielmehr Apposition zu *rayīm* ist.³ Es ist also zu übersetzen: „... diesen rühmenswerten (herrlichen) Reichtum als (ständigen) Begleiter preise du mit unseren Liedern bei den Göttern [, damit sie ihn uns senden].“⁴

¹ *Mahimán-* in Verbindung mit einem anderen Verbum des Preisens VIII, 3, 4: *satyáh só asya mahimā gr̥ṇe* und VIII, 46, 3: *á yásya te mahimānam . . . gīrbhīḥ gr̥ṇānti kārēvaḥ*.

² Vgl. X, 21, 4: *yám agne mányase rayīm . . . | tāṃ á no . . . bharā*. Auch V, 39, 2: *yám mányase váreṇyam índra . . . tād á bhara*.

³ Vgl. IV, 37, 5: *rayīm . . . yújām | . . . havāmahe*. Außerdem *rāyá yujá* VII, 43, 5; 95, 4.

⁴ Daß übrigens die Bedeutung „anpreisen“ durchaus nicht auf die Grund-

Welch großer Anstrengungen man bedarf, um die Identität der Wurzel *pan-* mit *paṇ-* (handeln) darzutun, lehrt am deutlichsten Pischels Annahme, daß *pan-* in VI, 4, 3: *dyāvo ná yāsyā paṇáyanty ábhvam* die aus ‚kaufen‘ abgeleitete Bedeutung ‚erwerben‘, ‚erringen‘, ‚erreichen‘ habe. Diese Annahme ist so weit hergeholt, daß sie eine Zurückweisung überflüssig macht. Geldner ist Ved. Stud. 3, 119 ff. noch über Pischel hinausgegangen. Er übersetzt unsere Stelle: ‚Von dessen Schrecknis die Tage nichts abhandeln‘ und II, 4, 5: *á yán me ábhvam vanádaḥ pánanta* ‚Als meine Gebete seine Schreckensgestalt abfeilschten‘. Diese wunderliche Deutung, an der wohl auch der nüchternste Beurteiler der vedischen Hymnen Anstoß nehmen muß, hat Geldner später teils aufgegeben, teils gemildert. In seinem ‚Glossar‘ zu ‚Der Rigveda in Auswahl‘ sind für *pan-* auch zu VI, 4, 3 die Bedeutungen ‚loben‘, ‚rühmen‘, . . . ‚schön finden‘ angegeben, während ihm zu II, 4, 5 (wo *pan-* mit der Präposition *á* erscheint) die Bedeutung ‚durch Bitten besänftigen‘ beigelegt wird. Da in beiden Fällen von dem *ábhva-* des Agni die Rede ist, kann die verschiedene Behandlung des damit verbundenen Verbums *pan-* nicht berechtigt sein. Ist das *ábhva-* in VI, 4, 3 etwas Preisenswertes, so kann es hier nicht die schlimme Bedeutung ‚Schrecknis‘ (‚Spuk‘, ‚Graus‘, ‚Gespenst‘ u. dgl. m.) haben, die das Wort auch nach Geldners ‚Glossar‘ durchwegs besitzen soll. Daraus folgt aber auch, daß in II, 4, 5 *ábhva-* nicht ‚Schreckensgestalt‘ und *á-pan-* nicht ‚durch Bitten besänftigen‘ bedeuten kann. Die Übersetzung ‚durch Bitten besänftigen‘ ist offenbar eine gemilderte Form von ‚abfeilschen‘, verdankt also ihr Dasein nur dem Bemühen, Pischels Etymologie der Wurzel *pan-* doch noch für die eine oder die andere Vedastelle zu retten. Daß *á-pan-* in Wirklichkeit nichts anderes bedeutet als ‚preisen‘, wird durch zwei andere Verse bewiesen, in denen *pan-* ebenfalls in Verbindung mit der Präposition *á* vorkommt. Es sind die Verse VIII, 2, 17: *ná ghem anyád á papana . . . | távéd u stóman ciketa* und X, 74, 4: *á tát ta indráyavaḥ panantābhí yá ūrvāṃ gómantaṃ títṛtsān | . . . yé puruputrāṃ mahīm . . . dúdukṣan* ¹.

bedeutung ‚kaufen‘, ‚verkaufen‘ zurückgehen muß, ersieht man aus V, 52, 5: *prá yājñāṃ . . . arcā marúdbhyaḥ*.

Wenn Geldner im ‚Glossar‘ für diese zwei Stellen die Bedeutungen ‚exorare‘, ‚etwas durch Lob erbitten‘ ansetzt, so liegt hier wieder ein ganz und gar ungerechtfertigtes Zugeständnis an Pischels Etymologie vor. Abgesehen davon, daß schon der Zusammenhang in beiden Versen die Bedeutung ‚preisen‘ geradezu fordert,¹ wird jeder Zweifel durch Parallelstellen vollends behoben. Zu VIII, 2, 17 genügt der Hinweis auf VIII, 1, 1: *mā cid anyād vi śamsata . . . | indram it stotā*. Der Vers X, 74, 4 aber gehört zweifellos zu denjenigen Stellen, nach welchen Indras ‚Freunde‘, die alten Sänger (die Angiras usw.), Indra preisend, d. h. durch die Wirkung ihrer, den Indra begeisternden und zu Heldentaten anfeuernden Lieder, den ‚Kuhstall‘ aufgebrochen haben. Man vergleiche besonders IV, 16, 6: *rīśvāni śakró nāryāni vidvān apó rireca sákhibhir níkāmaih | ásmānaṃ cid yé bibhidúr vácobhir vrajāṃ gómantam usíjo vi vavruḥ* || und V, 29, 12: *nāvagvāsaḥ sutāsomāsa indram dāsagvāso abhy ārcanty arkaíḥ | gāvyaṃ cid ūrvām . . . náraḥ śaśamānā āpa vran* ||.² Aber auch dort, wo die Spaltung des Felsens und die Gewinnung der Kühle ausdrücklich Indra zugeschrieben wird, wird bekanntlich überaus häufig hervorgehoben, daß er von den Sängern gepriesen (besungen) diese Heldentat vollbracht habe. Es kann also keine Rede davon sein, daß *ā-pan-* in X, 74, 4 ‚durch Lob erbitten‘ bedeute. Zu *tāt te* ist natürlich *indriyām*, *vīryām*, *pañmsyam* oder ein ähnliches Wort zu ergänzen.³

Außer diesen Erwägungen läßt schon der Widerspruch, der darin liegt, daß Geldner VI, 4, 3 *pan-* in Verbindung mit *ābhva-* durch ‚loben‘ wiedergibt, dagegen II, 4, 5 *ā-pan-* in Ver-

¹ Da Geldners ‚exorare‘ sich auch auf die Präposition *á* zu stützen scheint, so sei darauf hingewiesen, daß auch *á-gr-* (z. B. in VIII, 46, 3: *á yāsa te mahimānaṃ . . . | gr̥bhír gr̥hānti kārāvaḥ* ||) die Bedeutung des verb. simplex beibehält, bzw. ‚laut preisen‘ bedeutet.

² Vgl. auch VIII, 3, 8: *adyā tām asya mahimānam āyāvó ’nu śtuvanti pūrvāthā* und 16: *indram stómebhir mahāyanta āyāvāḥ priyāmedhāso asvaran*, ferner I, 117, 25: *etāni vām āvinā vīryāni pr á pūrvāny āyāvo ’vocaṇ*.

³ Vgl. VIII, 15, 6: *tād adyā cit ta ukthínó ’nu śtuvanti pūrvāthā | . . . apó jayā divé-divé*; VI, 69, 5: *tāt panayāgyaṃ vām* und III, 57, 1: *tād . . . panitāro anyāḥ* (vgl. p. 23).

bindung mit *ābhva-* die Bedeutung ‚durch Bitten besänftigen‘ beilegt, erkennen, daß Geldners Erklärung von II, 4, 5 willkürlich und unhaltbar ist. Und zwar gilt dies nicht nur für *ā-pan-*, sondern auch für das Wort *ābhva-*, von dessen Bedeutung es ja auch noch abhängt, ob wir an der im übrigen feststehenden Bedeutung von *ā-pan-* ‚preisen‘ festhalten dürfen. Geldners Ausführungen über *ābhva-* (Ved. Stud. 3, 117 ff.), in denen die Bedeutungen ‚Schrecknis, Graus, Schreckensgestalt, Schreckenserscheinung, Gespenst, Spuk, Popanz‘ angesetzt werden, sind zum Teile alles eher, denn überzeugend. Schon die Ansicht, daß unter dem *ābhva-* des Agni der Rauch zu verstehen sei, in dem man des Gottes ‚Schrecknis‘ oder ‚Schreckensgestalt‘, seine *ghorā tanūh*, gesehen habe, hält einer Prüfung nicht stand. Nach Geldner würde II, 4, 5 besagen, Agni habe, wie einst bei seiner Auffindung durch die *uśjāh*, seine Farbe gewechselt, d. h. er habe hell aufgeleuchtet, nachdem des Opfers Gebete ihm den Rauch abgefeilscht oder — gemäß dem ‚Glossar‘ — seinen Rauch durch Bitten besänftigt hatten. Diese Auffassung widerspricht aber ganz und gar der Art, in der sonst im RV. des Rauches Erwähnung geschieht. Man vergleiche z. B. I, 36, 9: *sócasva . . . | ví dhūmām . . . aruṣām . . . sṛjā . . . darśatām*; VII, 2, 1: *sócā bṛhád yajatām dhūmām pṛvān*; VII, 3, 3: *úd yásya te . . . cāranty . . . idhānūh | áchā dyām aruṣó dhūmā eti*, ähnlich VII, 16, 3 (*dhūmāso aruṣāso*), X, 45, 7. VI, 48, 6. IV, 6, 2, V, 11, 3; ferner VI, 2, 6: *tveṣás te dhūmā pṛvati divi śān chukrá átatah*; V, 9, 5: *arcáyaḥ . . . dhūmínah*; X, 46, 7: *arcáddhūmāso agnáyah . . . vanarṣádo*; VIII, 23, 1: *jātávedasam | cariṣṇú-dhūmām ágrbhitasócīṣam*. Diese und andere Stellen beweisen, daß Geldners ‚Rauchtheorie‘ den vedischen Dichtern völlig unbekannt gewesen ist. Anstatt den Rauch ‚durch Bitten zu besänftigen‘, bewunderten und priesen sie ihn vielmehr, wenn er, die Flammen begleitend, zum Himmel emporwirbelte. Ist es also denkbar, daß die Dichter den Rauch als Agnis *ghorā tanūh*, als ‚Schreckniß‘, angesehen haben? Auch mit *kṛṣṇām ābhvam* in I, 140, 5: *íd asya té dhvasáyanto vftherate kṛṣṇām ābhvam máhi várpaḥ kárikrataḥ* kann nicht, wie Geldner annimmt, der Rauch gemeint sein. Da läge es denn doch viel näher, *kṛṣṇām ābhvam* auf die schwarze Farbe zu beziehen,

die das vom Feuer verzehrte Holz annimmt,¹ während man in *māhi várpaḥ* — wie in VI, 3, 4: *tigmám cid éma, māhi várpo asya* — eine Bezeichnung des flammenden Feuers zu sehen hat.² In der Tat ist in den Hymnen oft genug von dem schwarzen Weg die Rede, den das helleuchtende Feuer im Holze geht (vgl. I, 58, 4: *trṣú yád . . . vaníno vṣāyāse kṣṇám ta éma rísadūrme*; IV, 7, 9: *kṣṇám ta éma rísataḥ puró bhás*; VII, 3, 2: *vṛájanam kṣṇám*); auf ihn und nicht etwa auf den Rauch beziehen sich natürlich auch Agnis Epitheta *kṣṇádhvan-*, *kṣṇáyāma-*, *kṣṇávyathis-* usw.³ Bedürfte es noch eines Beweises, so würde er durch VI, 60, 10: *yó arcíṣā vānū vísra pariṣvájat | kṣṇá kṣṇóti jihváyā* || erbracht. Davon, daß die Dichter diesen ‚schwarzen Weg‘ des Agni als ‚Schrecknis‘ angesehen hätten, verraten die Lieder nicht das geringste. Indessen halte ich es für wahrscheinlicher, daß *ábhu-* eine Eigenschaft des in der Verborgenheit weilenden, im Holze oder auch im Wasser versteckten Agni bezeichnet, und zwar ‚das über alles Sein hinausragende‘⁴ Wunderbare und Ungeheure seines Wesens, das selbst der Götter Furcht erregte (I, 67, 3: *háste dádhdāno nṛmā rísvāny áme devān dhād gūhā níśdan*; VI, 9, 7: *vísre devá anamasyan bhíyānis tvīm agne támasi tashirōṣam*). Da Agnis Versteck im Dunkel (*támasi*) liegt, konnte das *ábhu-* I, 140, 5 *kṣṇám* (‚das schwarze Ungeheure‘) genannt werden, obwohl er selbst auch in der

¹ So erklärt Sayana an dieser Stelle *ábhuam* durch *abhibhavudgamana-mārgam*.

² Geldner scheint (Ved. Stud. 3, 121) auch *māhi* v. auf den Rauch zu beziehen. Ich verweise dem gegenüber nur auf X, 3, 2: *kṣṇám yád énum abhi várpaśá bhūt*.

³ Auch *kṣṇáso . . . sūrāgaḥ* (I, 141, 8) muß irgendwie ‚schwarze Bahnen‘ bedeuten, wie schon Sayana erklärt, und darf nicht mit Oldenberg, Rgveda z. St. auf den Rauch bezogen werden.

⁴ Diese Etymologie des Wortes, die Grassmann (Wtb. s. v.) angehört, trifft meines Erachtens das Richtige. Sie ist noch präziser als Roths ‚Unding‘. Aber auch R. hat schon erkannt, daß das Wort einerseits das Ungeheure im Sinne des Gewaltigen, Furchtbaren, andererseits das Ungeheure im Sinne des Grausigen zum Ausdruck bringt. Beide haben meines Erachtens geirrt, wenn sie das *kṣṇám ábhvam* des Agni als ‚schwarzen Schrecken‘ (‚schwarzes Grauen‘) des Dunkels gedeutet und dem *kṣṇám* oder *ásitam ábhvam* der Nacht, das durch die Morgenröte verdrängt wird (I, 92, 5; IV, 51, 9), gleichgesetzt haben.

Verborgenheit leuchtet (IV, 7, 6: *vāna ā vītām . . . citrām śāntaṃ gūhā hitām*; II, 35, 11: *tād asyānikam utā cāru nāmāpiṇyāṃ vardhate nāptur apām*). Dieses Ungeheure und Rätselhafte seines Wesens und die übernatürliche Macht, die ihm in seinem geheimnisvollen Versteck innewohnt, flößen wohl Scheu, ja Furcht ein; sie sind aber keineswegs als ‚Schrecknis‘ oder ‚Drohgespenst‘ gedacht. Die Götter und die Angiras bemühen sich nicht, den versteckten Agni ‚durch Bitten zu besänftigen‘, sondern sie beten ihn an und preisen ihn und ‚finden‘ ihn dadurch (VI, 9, 7: *vīśve devā anamasyan bhiyānās*; X, 46, 2: *gūhā cātantam usījo nāmobhir ichanto dhirā bhīgavo vīndan*; I, 67, 3: *vidāntim ātra nāro dhiyaṃdhā hṛdā yāt taṣṭān māntrān āśaṃsan*). Nur wenn man das *ābhvam* des Agni so versteht, lassen sich die Verse II, 4, 5 und VI, 4, 3 ungezwungen erklären. Der erstgenannte Vers besagt: Als sie mir das Ungeheure des [im Holze verborgenen] Holzverzehrers¹ priesen [d. h. ihn unter Lobpreisungen durch Reiben der Hölzer entzündeten], da vertauschte er die Farbe [d. h. wurde er aus einem im Dunkeln hausenden zum helleuchtenden Feuer] gleichwie [er] den [ihn suchenden und sein *ābhvam* preisenden] *usījah* [seine Farbe vertauscht hat]. Der andere Vers bedeutet: Dessen Ungeheures die Himmel gleichsam² preisen, er kleidet sich in Glanzesfülle wie die leuchtende Sonne, d. h. es ist, wie wenn die Himmel selbst des verborgenen Agni *ābhvam* gepriesen und ihn entzündet hätten, so daß er der Sonne gleich erstrahlte. Wie in II, 4, 5 so stehen auch in VI, 4, 3 Nebensatz und Hauptsatz im Verhältnis von Ursache und Wirkung. Auch

¹ So ist *vanādah* wohl mit Grassmann und Oldenberg, RV. z. St. zu interpretieren. Möglich wäre immerhin auch *me . . . vanādah* ‚meine Gebete‘ (Geldner, Ved. St., I. c. 120). Vgl. X, 104, 7: *indraṇi namasyā jaritūḥ paṇanta*. Dagegen macht der Zusammenhang Ableitung von **vanād-* = *vānas-* (Bartholomae, Stud. z. indog. Sprachg. I, 64) und die noch ferner liegende Auffassung von *vanādah* als ‚Gewässer‘ (zu lat. *unda*: Johansson, Beitr. z. griech. Sprachk. 151; Lagercrantz, KZ. 34, 409) unmöglich. Das *me* schließt Beziehung auf die Wasser vollständig aus.

² Mit Unrecht bemängelt Pischel (Ved. St. I, 201) die Wiedergabe von *nā* durch ‚gleichsam‘. Denn *nā* kommt im RV. als Vergleichspartikel in dem von den Indern *utprekṣā* genannten Vergleich öfter vor. Ich erwähne nur I, 23, 15: *góbhir yávam nā carkṣat*; II, 4, 7: *agnih . . . atasāny upān kṛṣṇāvayathir asvādayan nā bhūma*.

I, 140, 5: *kṛṣṇām ābhvam māhi vārpaḥ kárikṛataḥ*, worin *kárikṛataḥ* wohl nicht nom. pl. ist, sondern als gen. sing. zu *asya* gehört, bezieht sich offenbar auf das sich immerfort wiederholende Sichtbarwerden des im Dunkel versteckten Agni: ‚der sich das schwarze Ungeheure [und] die hehre (Glanz-)Gestalt (abwechselnd immer wieder) schafft‘. Und wenn man mit Geldner (l. c. 119) annehmen darf, daß *aminanta* in I, 79, 2: *á te suparṇá aminantañ éraiḥ* bedeute ‚sie verwandelten sich‘, so kann damit schwerlich etwas anderes gemeint sein, als daß die schönbeschwingten (Flammen) an die Stelle des bisherigen Dunkels getreten sind. Denn, daß die Flammen sich (trotz Śat. Br. 5. 3. 5, 17) nicht in Rauch verwandeln, und daß *kṛṣṇó nonāva vṛṣabhó* nicht auf den Rauch gemünzt sein kann, ist nach dem, was oben über den Rauch bemerkt worden ist, nicht zweifelhaft.

Wie in der Verbindung mit Agni, so bedeutet *ābhva-* offenbar auch in II, 33, 10: *árham idám dayase vísvam ābhvam ná vā ójyo rudra tvád asti* nicht ‚Schrecknis‘,¹ sondern das ‚Ungeheure, Furchtbare‘ des Gottes. *Ābhvam* stellt hier nur eine Steigerung von *ójas* dar, das in der unserer Stelle ähnlichen, auf Indra sich beziehenden Wendung *sám yád ójo yuráte vísvam ābhir* (V, 32, 10) steht. Darauf deutet auch das folgende *ná vā ójyo . . . tvád asti*, worin zu *ójyo* gewiß nicht *ābhvam* (Geldner, Komm. zu ‚Der Rígv. in Ausw.‘) zu ergänzen ist. Überaus gezwungen ist, wie schon Oldenberg (RV. z. St. bemerkt hat), Geldners Übersetzung von I, 24, 6: *ná yé vātasya pramínānty ābhvam* ‚noch entwischen die (Gangarten) des Vāta (deinem [also des Varuṇa]) Drohgespenst.‘ Sayanas Ergänzung von *gativíśeṣaḥ* zu *yé* ist unverfälschte Kommentatorenweisheit. Außer dem Zusammenhang weist schon das (auch von Geldner erwähnte) Kompositum *vātapramiyaḥ* (IV, 58, 7) darauf hin, daß *ābhvam* hier das Ungeheure, d. i. die furchtbare Gewalt und Schnelligkeit des Sturmwindes ist. Dieselbe Bedeutung möchte ich schließlich gegen Roth und Grassmann auch für das *ābhvam* in Anspruch nehmen, das die Maruts ‚erzeugten‘ (I, 168, 9) oder ‚in Bewegung setzen‘ (*junanti*: I, 169, 3). Es ist das Ungeheure, Gewaltige, Furchtbare der

¹ So auch Hillebrandt, Lieder d. RV., p. 96 ‚alle Schrecken‘.

Maruts, das sich in Sturm und Regen (V, 58, 3: *vr̥ṣtīm . . . junānti*) äußert, und nicht ‚das grauennerregende Dunkel der Gewitterwolke‘ (Grassm., Wtb. s. v.). Viel zu weit geht wieder Geldner, wenn er (l. c. 122 f.) *ābhvam* — ‚die heraufziehende Gewitterwolke‘ — durch ‚Drohgestalt‘ und ‚Spuk‘ wiedergibt. Zwar erbeben Himmel und Erde, erzittern die Berge und fürchten sich alle Wesen, wenn die Maruts im Sturme einherfahren, aber die vedischen Dichter haben weder das Treiben der Maruts als ‚Spuk‘, noch auch eine ihrer Erscheinungsformen als ‚Drohgestalt‘ angesehen.¹ Werden die Maruts doch (V, 83, 6) sogar angefleht, Regen — der ja gemäß V, 58, 3 ihr *ābhvam* ist — zu spenden, wie Parjanya aufgefordert wird, mit der Donnerwolke herbeizukommen. ‚Drohgestalt‘, ‚Spuk‘, eigentlich wohl ‚das Ungeheure‘, ‚Grauenhafte‘, ‚Grausige‘ sind Bedeutungen, die dem Worte *ābhva-* nur dort eigen sind, wo es sich auf böse Mächte der Finsternis bezieht. Derselbe Unterschied zwischen guter und schlimmer Bedeutung liegt ja auch bei dem dem Sinne nach verwandten Worte *ghorā-* vor, das im RV. insbesondere als Beiwort von Göttern ‚furchtbar‘, d. i. Furcht erregend, bedeutet, daneben aber auch — im RV. wohl nur an zwei oder drei Stellen — das ‚Grauenhafte‘, ‚Grausige‘ der Zauberei usw. bezeichnet. Und ähnliches gilt auch für das Wort *ugrā-*, das im RV. als Epitheton von Göttern — auch des Rudra — durchwegs ‚stark‘, ‚gewaltig‘ bedeutet, während es später auch die Bedeutungen ‚grausig‘, ‚schrecklich‘ annimmt und im Ath.V. *ugrī* sogar Bezeichnung einer Dämonin ist.

Aus diesen Ausführungen ergibt sich, daß Pischels Etymologie der Wurzel *pan-* auch durch die Verbindung von *pan-* und *ā-pan-* mit *ābhva-* keineswegs bestätigt wird. Es gilt nun noch, die letzte Stütze dieser Etymologie zu prüfen. Haben alle bisher untersuchten Beweisstellen, auf die Pischel und

¹ Dagegen wird man sich nicht etwa auf V, 63, 6: *abhr̥ā vasata marūtāḥ sū māyāyā* berufen dürfen, oder darauf, daß die Maruts auch *māyinaḥ* genannt werden. Die *māyā* der Maruts ist ebensowenig wie die der anderen Götter des RV. mit niederem Zauber identisch. Geldner scheint ja die Ved. St. 1, 142 f. niedergerissene Mauer, die auch bei dem Worte *māyā* ‚künstlich zwischen Veda und späterem Sanskrit errichtet worden ist‘, im ‚Glossar‘ wieder aufgebaut zu haben!

Geldner sich berufen haben, vollständig versagt, weil die auf der Etymologie *pan-* = *paṇ-* (‚handeln‘) beruhenden Übersetzungen teils unmögliche, teils ungemein gekünstelte Vorstellungen enthalten, wie sie etwa dem Dichter des *Śiśupālavadha*, nicht aber den vedischen Hymnendichtern zugemutet werden dürften, so wird die letzte Beweisstelle von vornherein wenig Vertrauen erwecken. In IV, 33, 5 äußern der älteste, der jüngere und der jüngste der Ṛbhus nacheinander die Absicht, aus dem Becher des Tvaṣtar (I, 20, 6) zwei, drei, beziehungsweise vier Becher zu verfertigen. Hierauf spricht der Dichter: *tvāṣṭa ṛbhavas tāt panayad vāco vah*. Dies soll nach Pischel bedeuten: ‚Tv. . . wettete auf dieses euer Wort‘, d. i. nahm euch beim Wort. Auch Geldner setzt für diese Stelle (‚Glossar‘ s. v.) die Bedeutungen ‚wetten‘, ‚einschlagen‘, ‚eingehen auf‘ an. Angenommen, die Konstruktion sei bei dieser Interpretation einwandfrei, ist es doch, wie schon Böhlingk (Ber. sächs. Ges. Wiss., Bd. 54, 16) hervorgehoben hat, nicht eben wahrscheinlich, daß Tv. die Ṛbhus beim Wort genommen und eine Wette abgeschlossen haben soll. Viel natürlicher, mindestens aber ebensogut möglich ist doch wohl die Annahme, der Dichter habe, schon um das Großartige des von den Ṛbhus geplanten Werkes zu betonen, sagen wollen, daß der große Götterkünstler Tv. diese Rede der Ṛbhus bewundert habe.¹ Warum sollte Tv. nicht zunächst rühmend anerkannt haben, daß die Ṛbhus ein gar wunderbares und schwieriges, vielleicht unausführbares Kunstwerk auszuführen beabsichtigten? Nachher wird Tv. allerdings unwillig (*āvenat*) und will die Ṛbhus töten (I, 161, 5), als sie das Werk vollbracht haben. Aber es ist doch wohl bezeichnend, daß Tv. erst dann in Zorn gerät und über die seinem Werke zugefügte Beleidigung (*āvinḍiṣuḥ*: I, 161, 5) klagt, als er die vier Becher vollendet sieht (*dadṛśvān*: IV, 33, 6; *yadivākhyat*: I, 161, 4). Damit verträgt sich die An-

¹ Weniger wahrscheinlich ‚Tv. verwunderte sich über diese eure Worte‘ (so Böhlingk, l. c.). Die im nächsten Verse folgenden Worte des Dichters *satyaṁ ūcur* (‚sie haben wahr gesprochen‘, vgl. I, 161, 9: *ṛtā vādantaḥ*) deuten durchaus nicht notwendig auf einen vorher stattgefundenen Abschluß einer Wette hin; sie enthalten vielmehr die nachdrückliche Versicherung des Dichters, daß die Ṛbhus das schwierige Werk tatsächlich zustande gebracht haben.

nahme, daß Tv. vorher den Plan der Rbhus bewundert oder als wunderbar gerühmt habe, gewiß sehr wohl. Läßt sich die Pischel-Geldnersche Auffassung dieser Stelle auch nicht mit derselben Sicherheit widerlegen, mit der dies in allen übrigen Fällen möglich gewesen ist, so wird doch unbefangenes, von den Tendenzen der ‚Ved. Studien‘ nicht beeinflusstes Urteil meine im wesentlichen nicht neue Erklärung vorziehen, zumal da sie sich mit der an allen anderen Stellen feststehenden Bedeutung der Wurzel *pan-* im Einklang befindet.

Alle Bemühungen, für *pan-* die der Wurzel *paṇ-* (handeln, usw.) eigenen oder von ihnen abgeleitete Bedeutungen festzustellen, haben sich somit als ganz vergeblich erwiesen. Nicht besser ist es aber auch um die rein sprachlichen Erwägungen bestellt, mit denen Pischel (l. c. 199) und, lange vor ihm, schon Benfey (KZ. 8, 16) ihre Ansicht begründet haben, daß *pan-* nur eine Nebenform von *paṇ-* sei. Nach P. verhält sich *pan-* zu *paṇ-* wie ved. *bhan-* zu kl. *bhañ-*, *at-* zu *aṭ-*, *cat-* zu *caṭ-*. In Wirklichkeit ist dieser Vergleich nur für das bei Grammatikern und Lexikographen mit der Bedeutung ‚loben‘ vorkommende *paṇ-* zulässig. Nur bei diesem kann, wie in einer Reihe anderer Wörter (Wackernagel, Altind. Gramm. I, 172f.; 194f.), der Zerebral für einen ursprünglichen Dental eingetreten sein, ohne daß ein benachbarter Laut die Zerebralisierung verursacht hätte. Nur mit diesem *paṇ-* stimmt *pan-* außer in der Bedeutung auch in der Form der abgeleiteten Bildungen (*paṇāyá-*, *paṇasya-*, *paṇāyya-*: *panāyá-*, *panasyá-*, *panāyya-*) überein. Das *ṇ* von *paṇ-* ‚handeln‘ aber [dazu *paṇí-*] geht auf *r* + *n* oder idg. *l* + *n* zurück, je nachdem, ob man diese Wurzel mit Benfey zu *πέριημι* oder mit anderen zu lit. *pèlnas*, gr. *πιλλέω* (Uhlenbeck, Et. Wtb.) stellt. Daß für solches *ṇ* in einer Nebenform *n* hätte eintreten können, ist völlig ausgeschlossen. Nachweisbar und verständlich ist einzig und allein der Wandel von *n* zu *ṇ*.

Auch noch eine andere Etymologie der Wurzel *pan-* erweist sich bei näherer Prüfung als unhaltbar. O. Lagercrantz hat sich (KZ. 34, 406ff.) große Mühe gegeben, die Verwandtschaft von *pan-* mit *πένομαι*, *πορέω*, *πορεύμαι* zu beweisen. Er findet, Pischel habe ‚in überzeugender Weise dargetan‘, daß es um die Bedeutungsangaben des Pet. Wtb. zu *pan-* ‚nicht eben gut be-

stellt¹ sei; und glaubt durch seine eigene Untersuchung und durch seine ‚einfache und natürliche Deutung‘ der in Betracht kommenden R̥gvedastellen das Berechtigte seiner Etymologie ‚zu voller Evidenz‘ dargelegt zu haben. Wie weit diese Deutung davon entfernt ist, ‚einfach und natürlich zu sein, soll im folgenden gezeigt werden. Ganz unbegreiflich ist die Übersetzung von VII, 1, 10: *yé me dhiyam panáyantu praśastám* ‚die, welche meine ausgezeichnete Hymne veranstaltet haben (= sich bemüht, sie zustande zu bringen)‘. Wie? Die reichen Opferherren sollten sich um das Zustandekommen der Hymne bemüht, also etwa dem Dichter beim Dichten geholfen haben?¹ So niedrig hat nicht einmal Pischel die Dichter eingeschätzt, der die Opferherren den im Liede angebrachten ‚Kniff‘ ‚abkaufen‘ läßt! Die Stelle *tváṣṭa ṛbhavas tát panayad ráco vah* übersetzt L.: ‚Tv., o R., ward verlegen (oder ängstlich zu Mute, bekümmert) wegen dieser eurer Rede.‘ An und für sich wäre es ja möglich, daß Tv. ‚bekümmert‘ wurde, wie ja noch so manches andere möglich wäre. Ist es aber auch denkbar, daß *panayad* in der Bedeutung ‚bekümmert sein wegen einer Sache‘ sich mit dem Akkusativ (*ráco*) verbunden hätte? Im Griechischen finden wir doch auch nur *ὁλ' με πονεῖ* und *πονοῦμερος* („Schmerz empfindend“)! In VI, 4, 3: *dyávo ná yásya panáyanty ábhvam* soll *pan* ‚erwerben, erringen, erreichen‘ bedeuten, wobei *ábhvam* als Substantiv verstanden werden muß, während II, 4, 5 *á yán me ábhvam vanádaḥ pánantośígghyo námimīta várṇam* übersetzt wird: ‚Da mir die Gewässer den gewaltigen [d. i. den im Wasser verborgenen Agni] gedeihen gemacht, zeigte er seinen flammenden Glanz uns, wie solchen, die nach ihm sehnten.‘ Ist es natürlich, daß *pan-* in der Verbindung mit *ábhvam* zwei so verschiedene Bedeutungen besitze? Als unhaltbar erweisen sich ferner auch die Übersetzungen von V, 20, 1: *yám agne . . . mányase rayīm tán no gīrbhíḥ śraváyyam devatrā panayā yújām* ‚um das, was du . . . für wahren Reichtum hältst, möge ich mich vor den Göttern befehlen als einen Ge-

¹ Diese Auffassung wird selbstverständlich nicht durch VII, 19, 10: *eté stómā narám ńrtama túbhyam* gerechtfertigt, wo *narám* sich entweder (vgl. *náraḥ* in 8 und 9) auf die Priester — und nicht mit Grassmann, Übers. und Sāyaṇa auf die Opferherren — bezieht, oder aber, wie Ludwig und Oldenberg R̥V. z. St. annehmen, von *ńrtama* abhängig ist.

nossen rühmenswert in unseren Liedern', X, 74, 4: *á tát ta indráyával pananta* ,dessen beflissen sich dir gegenüber . . . die Lebenden' (mit Beziehung von *tát* auf *dhīyaṃ ca yajñāṃ ca* in V. 3) und VIII, 2, 17: *ná ghem anyád á papana . . . távéd u stómaṃ ciketa* ,um sonst nichts habe ich mich . . . bemüht, nur auf dein Lob habe ich geachtet'. Ich begnüge mich damit, für alle diese Stellen auf das oben zu ihnen Bemerkte hinzuweisen.

In einer stattlichen Anzahl von Stellen soll aber *pan-* nach L. ,verehren' bedeuten. Es sei ,in der vedischen Theologie eine gewöhnliche Spezialisierung, die Verba des Handelns, Tuns von der Wirksamkeit zu gebrauchen, welche sich in dem den Göttern dargebrachten Opfer äußert'. Indessen läßt schon die Verteilung der Bedeutung ,verehren' und der den griechischen Wörtern eigentümlichen Bedeutungen auf die einzelnen Stellen erkennen, daß es um die Etymologie *pan-: πέρουαι* ,nicht eben gut bestellt' ist. So wird *pan-* in VII, 45, 2: *nūnāṃ só asya mahimā paniṣṭa*, VIII, 101, 11: *mahás te sató mahimā panasyate* und X, 75, 9: *mahán hy ása mahimā panasyáte* die Bedeutung ,verehren' zugewiesen, während I, 87, 3: *té . . . srayáṃ mahitvāṃ panayanta* besagen soll, daß die Maruts durch ihr Spiel, ihren Lärm, ihre glänzenden Speere an ihrer eigenen Herrlichkeit arbeiten (oder für sie sorgen),¹ und VI, 75, 6: *abhiśānāṃ mahimānaṃ panāyata* übersetzt wird: ,Er [der gute Wagenlenker] besorgt den Zügeln Kraft.' Ist es wahrscheinlich oder natürlich, daß *pan-* in der Verbindung mit *mahimān-* (*mahitvá-*), ,wenn vom Kultus die Rede ist', ,verehren' bedeute, außerhalb des ,Kultus' aber ,für etwas sorgen'? Und ist es etwa weniger natürlich, VI, 75, 6 zu übersetzen: ,Er rühmte (oder bewunderte) die Herrlichkeit der Zügel'? In ähnlicher Weise soll *pan-* in III, 6, 7: *apó² yád*

¹ Zu dieser Stelle vgl. das oben gegenüber Pischels Deutung Bemerkte.

² Wofür mit Geldner, Ved. St. 1, 114 und Oldenb., RV. z. St. *ápo* gelesen werden muß. Die Stello wird aber meines Erachtens erst nach Tilgung des Akzentes von *pandyaṃta* übersetzbar. Ich übersetze also: ,Das Werk, das du, o Agni, in den Hölzern gierig brennend (vollbrachttest) [oder: als du, o A., in den H. gierig branntest], (das) des . . . Priesters bewunderten die Götter', und vergleiche X, 88, 6: *māyāṃ á tú yajñīyānām etāṃ ápo yát tūrñiś cāratī prajānān* ,[seheth] da diese Wunderkraft der

agna usādhaḡ vāneṣu hōtur mandrāsya panāyanta devāḥ und III, 34, 6: *mahó mahāni panayanty asyéndrasya kárma* dem Kultus angehören, also ‚verehren‘ bedeuten, dagegen *panayāyya-* und *panāyya-*, die Epitheta zu *krtám*, *ójas*, *tád* (sc. *kárma* oder *krtám*) sind, ‚das, worauf Mühe und Arbeit verwendet wird‘. Demgemäß übersetzt L. VI, 69, 5: *tát panayāyyam vām* ‚es war eine Heldentat von euch‘, I, 160, 5: *panāyyam ójas* ‚tatenschwangere¹ Kraft‘, Vāl. 9, 3: *panāyyam tát . . . krtám vām* (vgl. Ait. Br. 6, 15: *panāyyam karma*) ‚es war eine Großtat von euch‘, während doch nur ‚rühmenswerte, bewundernswerte Tat (Kraft)‘ gemeint sein kann.² Wenn aber *panāyyam* in Verbindung mit *ójas* (*krtám*, *kárma*) diese Bedeutung hat und X, 75, 9 *panasyáte* (*mahimā*; vgl. *mahimā vām . . . pāniṣtha(h)* und *m. paṇiṣta*) durch ‚Bewunderung erregen‘, ‚bewundernswert sein‘ (L. ‚verehrt werden‘) wiedergegeben werden muß, so darf man I, 55, 2: *sanāt sá yudhmá ójasā panasyate* nicht übersetzen: ‚Immerfort vollführt dieser Kämpfer Taten in seiner Gewaltigkeit.‘ Mag Indra sonst *ójasā* ‚durch seine Kraft‘ Taten vollbringen, so ergibt sich doch für *ójasā panasyate* aus den angeführten Gründen mit Notwendigkeit die völlig einwandfreie Übersetzung: ‚Er erregt Bewunderung durch seine Kraft.‘ Dieselbe Bedeutung hat *panasyáte* auch in der letzten Stelle, in der es noch vorkommt, in III, 51, 3: *ākaré vāśor jaritū panasyate*³ (*nehāsa stūbha indro durasyati*) ‚bei dem Gutverteiler erwirbt der Sänger sich Bewunderung‘ (‚die harmlosen Lieder ehrt Indra‘). Einer ähnlichen Verbindung von *jaritū-* und *pan-* begegnen wir noch I, 180, 7:

Götter, [sein] Werk, wenn er rasch vordringend einhergeht, der Weise‘. *Yāt tīrniś* c. entspricht *yād . . . usūh. vāneṣu*. Vgl. auch VI, 12, 5: *ādha smāsya panayanti bhāso vṛthā yāt tákṣad anuyāti prthvīm* und VII, 7, 2: *á yāhy agne . . . mandró devānām sakhyān jusaṇāḥ* | . . . *jāmbhebhīr viśvam usādhaḡ vānāni* |.

¹ Man würde doch ‚Kraft, auf die Mühe und Arbeit verwendet wird‘ erwarten! Das wäre aber Kraft, die durch Mühe und Arbeit zu schaffen oder zu erlangen ist. Wie gelangt man von da zu ‚tatenschwangerer Kraft‘? Mit *panāyya-* ist hinsichtlich der Bildung und Bedeutung *śravāyya-* (wie mit *panasyá-* das entsprechende *śravasyá-*) zu vergleichen.

² Vgl. noch I, 39, 2: *táviṣṭ pānīyast* (von den Maruts) und VI, 18, 9: *tvákṣasā pānyasā* (von Indra).

³ L. deutet *p.* ganz falsch aktivisch (‚verehren‘) mit Objekt im Lokativ.

rayām cid dhī vām jaritārāḥ satyā vipanyāmahe vi pañīr hitāvān ,nur wir werden ja als eure wahren Sänger gerühmt, der P. (dagegen) als Besitzer von Schätzen'.¹

Daraus folgt zunächst für *panasyú-*, daß es nicht ,derjenige, welcher arbeitet oder sich bemüht', also als Attribut der Götter ,tatkünftig', ,in bezug auf die Wirksamkeit beim Opfer' aber [d. i. in *dhīyo . . . panasyúvaḥ*: IX, 86, 17] ,verehrend', sondern durchwegs ,Bewunderung erregend', ,bewundernswert' bedeutet. Genau dasselbe muß aber auch für *vipanyú-*, das L. ebenso beurteilt wie *panasyú-*, an den Stellen gelten, an denen es Attribut von Göttern oder — wie in IX, 86, 17 neben *panasyú-* — nähere Bestimmung von *dhīyaḥ* ist. Erwägt man, daß nach den oben mitgeteilten Beispielen die Sänger gerühmt werden' oder ebenso wie ihre Lieder Bewunderung, d. i. Anerkennung bei Göttern und Menschen erstreben, so wird man für *vipanyú-* wohl auch dort, wo es sich auf die Sänger (*vípra-*) bezieht, die Bedeutung ,bewundernswert', ,rühmlich' der von Roth, Grassmann und anderen angesetzten aktivischen Bedeutung ,bewundernd' vorziehen dürfen.²

¹ Roth, Grassm., Hillebr. Ved. Myth. I, 87 (auch Oldenb. RV. z. St.) übersetzen ,wir rühmen uns . . . ; der P. rühmt sich . . .', und Hillebr. lehnt die Annahme passiver Bedeutung ab, ,weil der Paṇi niemals gerühmt wird'. Wenn es auch V, 61, 8 heißt: *pīmāñ iti bruve pañīh*, so halte ich es doch für sehr wohl möglich, daß der Dichter, um seiner Verehrung für den Paṇi Ausdruck zu geben, gesagt habe, der geizige, nicht opfernde, ungläubige Paṇi werde nur wegen seines Reichtums gerühmt, während er, der opfernde Priester, von den Göttern als der wahre Sänger anerkannt und belohnt werde. Daß der Paṇi wegen seines Reichtums von den Menschen gerühmt wurde, ist doch bei dem für irdische Güter sehr entwickelten Sinn der vedischen Inder keineswegs unwahrscheinlich. Den Priestern ist es aber darum zu tun, die Gunst der Götter für ihre eigene Person und für ihre Opferherren zu gewinnen und von den Paṇis abzulenken. Vgl. z. B. IV, 25, 7: *ná revātā pañinā sakhyām indró 'sunvatā sutapāḥ sām grñite*; VII, 19, 9: *yó te hávebhīr vi pañīr ádāksm asmān vṛñṣva yújyāya tásmai* (,die durch deine Anrufungen die Paṇis in Mißkredit brachten [wörtl.: wegverehrten, vgl. I, 133, 7: *sunvāno hí smā yújaty áva dvīṣo*] . . .'); VIII, 97, 2: *yájamāne . . . ām dhehi má pañáu*. Ganz falsch faßt L. (mit Ludwig und Sāyaṇa) *vipanyāmahe* aktivisch mit *vām* als Objekt.

² Vgl. die Epitheta der Sänger VI, 19, 4: *ānedyā anavadyāḥ* (wie III, 31, 13: *giro . . . anavadyāḥ*) und I, 38, 5: *mā vo . . . jaritā bhūd ūjoṣyaḥ*.

Daraus ergibt sich für das dazu gehörige Substantiv *vipanyá-* die Bedeutung ‚Bewunderungswürdigkeit‘, und es unterliegt denn auch keinem Zweifel, daß die in VIII, 8, 19 als *vipanyū* angerufenen Ašvin I, 119, 7 ihre Wundertat ‚in bewundernswerter (wunderbarer) Weise‘ (*ripanyáya*) vollbringen, und daß Agni VI, 16, 34 die Feinde ‚in bewundernswerter Weise‘ (*ripanyáyā*) erschlägt. Liegt dies nicht viel näher als die Auffassung, daß die Ašvin ‚durch ihre Bemühungen‘ und Agni ‚vermittels seiner Arbeit‘ (!) ihre Taten vollbringen? Nichts berechtigt oder zwingt, den Instrumental *vipanyá* in IV, 1, 12: *prá śárdha ārta prathamām vipanyān ptásya yómā . . . | spārhó yúvā vapuṣyō vibhāvā* anders aufzufassen. L.s Übersetzung ‚eine Schar erhob sich arbeitend . . . d. h. mit dem Streben hervorzukommen‘ ist, wie kaum gesagt zu werden braucht, überaus gekünstelt und, von allem andern abgesehen, höchst unwahrscheinlich. Daß die Wiedergabe von *vipanyá* durch ‚in bewundernswerter Weise‘ durchaus zutrifft, wird zum Überfluß durch die ebenfalls von Agnis Geburt handelnde Stelle III, 1, 13: *apām gārbhaṃ . . . devāsaś cin . . . pāniṣṭhaṃ jātām . . . duvasyan* bewiesen. Es versteht sich nunmehr von selbst, daß in III, 28, 5: *áthā derésv adhrvarām vipanyáyā dhā rātnavantaṃ* Agni nicht angefleht wird, ‚vermöge seiner Arbeit (*ripanyáyā*), d. h. seiner Wirksamkeit im Opferfeuer, den Göttern das Opfer darzubringen‘. Ich glaube aber auch, daß es nicht gestattet ist, ohne Not die Bedeutung aufzugeben, die für das Wort an den vorher zitierten drei Stellen gesichert ist. Es läge wohl nahe, zu übersetzen: ‚Und bringe dann das Opfer mit Lobpreis zu den Göttern.¹ Aber ebenso wohl möglich ist doch die Fassung: ‚Und bring‘ in bewundernswerter Art das Opfer zu den Göttern.‘ Während in I, 119, 7 und VI, 16, 34 *vipanyá-* das Bewundertwerden oder Wunderbarsein der Taten bezeichnet (vgl. oben zu *panáyyaṃ kṛtām*;

¹ Ludwig übersetzt I, 119, 7 ‚mit Liederkunde‘ (ganz unmöglich!), VI, 16, 34 ‚durch Liederkunde‘, IV, 1, 12 ‚mit dem Singen‘, III, 28, 5 ‚vermöge deiner Liedertätigkeit‘. Sāyana erklärt die Instrumentale I, 119, 7: *stidyā . . . stutau santau*, VI, 16, 34: *stutyā stūyamāno*, IV, 1, 12: *stutyā yuktam* und III, 28, 5: *stutalakṣayayā vācō stutas*. Daß auf S. kein Verlaß ist, beweisen, wie wir sehen werden, seine Erklärungen von *pányas-*, *pányas-* und *pāniṣṭha-*.

mahinā (yudhmāh) panasyāte; panasyū- und *vipanyū-* als Attributen von Göttern), in IV, 1, 12 das Bewundertwerden von Agnis Geburt durch Götter und Menschen, ist *vipanyā-* in unserer Stelle wohl das mit Belohnung verbundene Bewundertwerden des Opferfahrers Agni und seiner Opfergaben durch die Götter (vgl. oben zu *panasyū-* und *vipanyū-* als Attributen von *dhīyah; jaritā panasyate; vām jaritārah . . . vipanyāmahe*). Auch in X, 72, 1: *devānām nū vayām jānā prā vocāma vipanyāyā* muß v. nicht notwendig ‚mit Lobpreis (Bewunderung)‘ bedeuten. Ich übersetze auch hier ‚in bewundernswerter Art‘ und beziehe es auf die auch in anderen Fällen (vgl. noch *pānyasim dhitim*) durch eine Ableitung von *pan-* ausgedrückte Bewunderungswürdigkeit des Liedes.¹

Wenn L. sich für seine Etymologie ferner auf *panū-* in I, 65, 4: *vārdhantīm āpaḥ panvā sūśīṣvim* beruft und *panvā* übersetzt ‚vermittels ihrer Fürsorge (= vermittelt ihrer Mühe)‘, so läßt sich im Hinblick auf II, 35, 4: *tām . . . marmṛjyāmānāḥ pāri yanty āpaḥ* zwar nicht leugnen, daß die Wasser sich um Agni ‚bemühen‘. Aber mindestens ebenso möglich ist die Auffassung, daß die Wasser Agni ‚mit Lobpreis (Bewunderung)‘ oder auch ‚in bewundernswerter Art‘ wachsen machen. Auf das Wunderbare seiner Erscheinung in den Wassern beziehen sich deutlich II, 35, 3: *tām ā sūcim . . . didivāmsam apīm nāpātām pāri tasthur āpaḥ* und II: *tād asyānikam utā cāru nāmapcyām vārdhate nāptur apām*.

Für die noch übrigbleibenden Ableitungen läßt sich mit absoluter Sicherheit feststellen, daß ein Zusammenhang von *pan-* mit *πείρωμαι, πορέω* nicht besteht. Bei *pānipnatam*, einem Epitheton des Soma, schwankt L. zwischen den Bedeutungen ‚wirksam‘ und ‚zubereitet‘, zieht aber die zweite Bedeutung vor, während Hillebrandt. Lieder des RV., p. 34 es durch ‚eifrig‘ wiedergibt. Wenn wir VIII, 2, 25 *pānyam-panyam . . . sōmam* finden, und *pānya-* überall ‚bewundernswert‘ bedeutet, so werden wir nicht daran zweifeln dürfen, daß *pānipnatam* ‚den (immer wieder) sich als sehr bewundernswert erweisenden‘ meint.

¹ Vgl. VII, 23, 1: *id u brāhmāny airata śravasyā* ‚(mit dem Verlangen nach Preis‘; unrichtig Grassm. Übers. ‚preisend‘ und Pet. Wtb. ‚flugs, eilig‘). An *vāndyebhiḥ sūpaiḥ* (V, 41, 7) und an die Epitheta *mahī, bhātī* u. dgl. m. zu *gī-*, *dhi-* usw. braucht kaum noch erinnert zu werden.

Was ferner *panitf-* betrifft, das dreimal als Attribut von Göttern vorkommt, so ist der Umstand, daß in III, 54, 9 und V, 41, 6 die Bedeutung ‚tatkräftig‘ wohl ‚paßt‘, keineswegs ein Beweis für ihre Richtigkeit. Daß die Götter in III, 54, 9: *purā-nām . . . mahāh pitúr janitúr jāmī tām nah | devāso yātra panitāra évair uraū pathī . . . tasthūr antāh* ‚bewundernd‘ (offenbar den Dyaus) genannt werden, darf um so weniger befremden, als sie in demselben Liede (V. 2: *yāyor* — d. i. des Himmels und der Erde — *ha stóme vidáthešu devāh saparyávo māduyante sácāyōh*) in ähnlichem Zusammenhang ‚verehrend‘ (*saparyāvah*), d. i. ehrerbietig gegen Himmel und Erde — heißen. Daraus folgt, daß man die derselben Liedergruppe angehörende Stelle III, 57, 1: (*sadyás cid yā* [d. i. *dhenūh*] *duduhé bhūri dhāsér*) *īndras tát agnīh panitáro asyāh* weder mit Pischel (Ved. St. 1, 102) ‚da feilschten Indra und Agni um sie [*panitārah*] = „Händler“‘ noch mit L. ‚darum sind I. und A. Gewinner von ihr‘ übersetzen darf. Es ist reinste Willkür, wenn man unter den absonderlichsten Verrenkungen in die Verse bisweilen ‚passende‘, in den meisten Fällen aber höchst unpassende, ja geradezu verschrobene Deutungen hineinpreßt, anstatt daß man mit Beibehaltung einer zum Teile feststehenden Bedeutung den Stellen einen einwandfreien Sinn abzugewinnen sucht. Was an der Übersetzung ‚diese ihre (Fülle [*bhūri*] an Nahrung) bewundern (rühmen) I. und A.¹ auszusetzen sein sollte, ist mir unerfindlich. Man ist also auch nicht berechtigt, *panitāram* in V, 43, 6: *prá devān víprañ panitāram arkaīh* die ‚passende‘ Bedeutung ‚tatkräftig‘ beizulegen. Es ist vielmehr zu übersetzen: ‚Schaffet durch eure Lieder den weisen, [die Lieder] bewundernden (= anerkennenden) Gott herbei.²‘ Nach all dem, was oben über Ableitungen von *pan-* in Verbindung mit Bezeichnungen des Liedes ausgeführt worden ist, ist diese Übersetzung durchaus einwandfrei.

¹ Zu *tát . . . panitáro asyāh* vgl. das oben (p. 13) zu X, 74, 4: *á tát ta īndrāyāvah pananta* Bemerkte, VI, 69, 5: *tát panayāyyaṇ vām* und VIII, 15, 6: *tát . . . ta ukthínó ’nu śtuvanti*.

² *Arkaīh* ist nicht mit *panitāram*, sondern mit *prá* (*kṛnudhvam*) zu verbinden. Vgl. Sāyana und die ähnliche Stelle X, 64, 7: *prá vo vāyūn . . . stómāih kṛnudhvam*.

Die Gradationsformen *pányas-*, *pányas-*, *pányas-* sollen nach L. ebenso wie *pányas-* ‚dasjenige, dem man seine Mühe widmet oder widmen soll‘ etc. und ‚wenn vom Kultus die Rede ist‘, ‚verehrt‘ oder ‚anbetungswürdig‘ bedeuten. Diese Auffassung scheitert schon daran, daß — wie Wackernagel in einer brieflichen Mitteilung zu meiner Vermutung über *spanta-* erinnert — von transitiven Wurzeln abgeleitete Gradationsformen nicht passivische Bedeutung haben können. Das scheint auch Geldner übersehen zu haben, der im ‚Glossar‘ *pányas-* (*pányas-*) durch ‚sehr preiswert, — preisenswert‘¹ und *pányas-* durch ‚am meisten p.‘ wiedergibt, während schon Roth und Grassmann mit den Bedeutungsangaben ‚wunderbarer, herrlicher, sehr wunderbar‘ usw. auch in sprachlicher Beziehung das Richtige getroffen haben.² Die Gradationsformen *pányas-* usw. setzen also eine intransitive Bedeutung der Wurzel *pan-* voraus, die denn auch am deutlichsten, wie wir oben festgestellt haben, in *pányas-* vorliegt. Hierzu gehören offenbar noch die Ableitungen *vipanyú-*, *vipanyá-*, *panasyáte* und *panasyú-*. Bei *núndin só asya mahimá paníṣṭa* (VII, 45, 2) kann man zweifeln, ob passive Bedeutung (‚wurde gepriesen, bewundert‘) wie in *astóṣṭa* usw. vorliege, oder ob man mit Roth intransitive Bedeutung (‚hat sich bewundernswert, wunderbar gezeigt‘, vgl. *mahimá panasyáte*) anzusetzen habe. Der Zusammenhang scheint die zweite Annahme zu begünstigen. Dagegen darf in VI, 60, 4: *tá huve yáyor idám papné víśvaṃ purá kṛtám* die intransitive Bedeutung (‚ist bewundernswert, wunderbar gewesen‘) kaum angezweifelt werden. Was endlich *panítá-* in V, 41, 9: *panítá áptyó yajatáḥ súdā no . . .* betrifft,

¹ Geldner fügt noch ‚kostbar‘, ‚best‘ hinzu, was sich offenbar auf (*páripṛā*) *pányasā váryeṇa* (X, 27, 12) bezieht. Dieser Angabe liegt wieder Pischels Etymologie *pan-* = *pan-* ‚handeln‘ zugrunde. Daß man auch hier mit der Bedeutung ‚sehr wunderbar (bewundernswert, herrlich)‘ auskommt, die *pányas-* und *pányas-* in allen anderen Fällen (in Verbindung mit Götternamen, mit *táviṣṭi-*, *samīdh-*, *tvákṣas-*, *dhiti-*, *kṣáyā-* eigen ist, versteht sich von selbst.

² Sāyana erklärt unkonsequent, zum Teile ganz falsch, *pányas-* (*ardmati-*) in X, 64, 15 durch *atyantaṃ stotakāriṇī*, aber X, 92, 4 durch *stutyatamā*, VIII, 74, 3 *pányasam* (*jāśvedasam*) durch *atiśayena stotāraṃ sādhu kṛtam* *iti yajamānaṃ stuvantam* (!), IX, 9, 2 (*kṣáyāya*) *pányase* — mit Beziehung auf *jānāya* — durch *stotre*, sonst durch *stutya-*, *atiśayena stotavya-* u. ä.

so kann es der Form nach Part. perf. pass. zu *panay-* sein, also ‚gepriesen‘ (Roth, Grassmann), ‚bewundert‘ bedeuten, aber auch intransitiv als ‚bewundernswert, wunderbar, herrlich‘ verstanden werden, also mit der Bedeutung eines Positivs Epitheton des *Āptya* sein.¹ wie *pányas-* und *pányas-* Attribute von *jātavedas-*, *indra-* und *arāmati-* sind und *pāniṣtha-* Beiwort von *apām gārbha-* ist. Die Gradationsformen sind natürlich nicht zu *panitá-* gebildet worden, sondern davon unabhängig von der Wurzel direkt abgeleitet.

Damit wären alle Hindernisse beseitigt, die etwa vom Indischen her meiner Identifizierung von ai. *pan-* mit awest. **span-*, von *panitá-*, *pányas-* (*pányas-*), *pāniṣtha-*, **panas-* (*panasyáte*) mit *spēnta-*, *spanyah-*, *spēništa-*, *spānah-* hätten im Wege stehen können. Wenn nun noch die Übertragung der für die vedischen Bildungen festgestellten Bedeutungen auf die awestischen Wörter keinen Schwierigkeiten begegnet, so darf die Etymologie ai. *pan-* = aw. **span-* als gesichert gelten. Wo *spēnta-*, *spanyah-* und *spēništa-* als Epitheta von Gottheiten (*Ahura M.*, *Arāmati* [vgl. *arāmatih pāniyasī*], *Mainyu*, *Fravaši*, *Vāta*, *Atar* [vgl. *pányas-*, *pányas-*, *pāniṣtha-* von *Agni*]) erscheinen, dürfen wir an Stelle von ‚heilig‘ usw. unbedenklich die Bedeutung ‚wunderbar (herrlich)‘ usw. einsetzen. Dies gilt natürlich auch für diejenigen Fälle, in denen *arāmati-*, *mainyu-*, *fravaši-* und *atar-* noch nicht Bezeichnungen von Personifikationen sind, sowie für *paras.χratu-* (*Ahura M.s* ‚Vorauswissen‘) und *daēnā* (Y. 45, 11). Bei *mąθra-* und *gāθā-* nimmt *spēnta-* die Stelle ein, die *pányasī-* bei *dhiti-* und *panasyū-*, *vipanyū-* bei *dhi-* innehaben. Die *Haomas* werden (Vsp. 9, 3) *spēnta-* genannt, wie *Soma* im RV. die Epitheta *pāniṣnatam* und *pānyam-panyam* erhält. Und wenn Y. 10, 11 die den Haoma vom Haraiti-Gebirge forttragenden Vögel (*mərəya*) und Y. 57, 27 die Rosse des Sraoša unter anderem auch *spēnta* zubenannt werden,² so läßt sich auch hier gegen die Einsetzung der Bedeutung ‚wunderbar, herrlich‘ nichts einwenden. Schwierig-

¹ Denn *no* ist nicht von *panitá*, sondern von *yajātāh* abhängig. Vgl. I. 59, 7: *bharádvājeṣu yajató*.

² Es ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß *spēnta-* hier und da, besonders in den Fällen, in denen wir einer Häufung von schmückenden Beiwörtern begegnen, erst später in den Text eingefügt worden ist.

riger mag es scheinen, damit die Verbindung von *spānta-* und *spanyah-* mit *nar-*, dem rechtgläubigen Manne (auch dem Propheten selbst) in Einklang zu bringen. Aber diese Verbindung hat doch eine Parallele in *jaritā panasyate*, *jaritārah satyā vipanyāmahe* und *vīprā vipanyāvaḥ*. Es wird kaum ein Zufall sein, daß nicht nur die awestischen Wörter durchwegs religiöse Bedeutung besitzen, sondern daß auch *pan-* und seine Ableitungen sich fast ausschließlich auf Götter, auf Eigenschaften und Erscheinungsformen der Götter, auf religiöse Gesänge und auf die rechtgläubigen Menschen, die Priester, beziehen. Es ist allerdings möglich, ja wahrscheinlich, daß *spānta-* und seine Verwandten ebenso wie manche andere Termini des Awesta¹ allmählich eine rein geistliche, kirchliche Geltung erlangt haben, so daß alles, was der Sphäre des rechten Glaubens angehörte, wie die Gesinnung (*xratu-*) des Gläubigen und die religiöse Unterredung (in *spāntō.frasan-*), als ‚herrlich‘ (*spānta-*) bezeichnet werden konnte. Es darf also auch nicht befremden, geschweige denn als Argument gegen meine Etymologie verwendet werden, wenn wir *spānah-*² (‚Herrlichkeit‘ in religiösem Sinne) in der Stellung zwischen *masti-* (‚Weisheit‘) und *vaēdya-* ‚Wissen‘ und *spānta* Y. 57, 27 neben *viδrāwhō* (aber mit nachfolgendem *asaya* ‚schattenlos‘) antreffen. Aus der auf eine Reihe von Ableitungen sich erstreckenden Übereinstimmung der Form und aus der sehr weitgehenden sachlichen Übereinstimmung, insbesondere aus dem Umstand, daß *spānta* ständiges Beiwort der Arəmati ist und die mit ihr identische vedische Aramati *pānīyasī* genannt wird, folgt mit der größten Wahrscheinlichkeit, wenn nicht — wie ich meine — mit Sicherheit, daß *spānta-*, *spanyah-*, *spāništa-* und *spānah-*

¹ So z. B. *magā-*, dessen Verwandtschaft mit ai. *maghā-* ‚Geschenk, Gabe‘ für mich trotz Geldner und Barthol., Airan. Wtb., die ‚Bund, Geheimbund‘ übersetzen, seit jeher feststeht. Die neue Lehre wird als ‚Gabe‘ und ‚große Gabe‘ bezeichnet. Mit Recht haben Andreas und Wackernagel (zu Y. 29, 11) diese Bedeutung beibehalten.

² Es kann natürlich nur eine der zwei überlieferten Formen *spanah-* und *spānah-* berechtigt sein. Da einem ai. **panas-* (*panasyāde*) nur *spanah-* entsprechen kann, ist das ā in *spānah-* — wie in zahlreichen anderen Fällen — auf irrtümliche Transkription der im Urtext für einen kurzen Vokal eingesetzten mater lectionis * durch einen langen Vokal zurückzuführen. *Spāništa-* aber ist selbstverständlich für *spāništa-* geschrieben.

nicht mit lit. *szveñtas*, aksl. *svęta*, sondern mit den entsprechenden Ableitungen der vedischen Wurzel *pan-* etymologisch verwandt sind. Auf Grund dieses Ergebnisses unserer Untersuchung dürfen wir die Zusammenstellung von *spənta-* mit dem nur an zwei Stellen des R.V. vorkommenden *śvāntá-* außeracht lassen, zumal da die Bedeutung dieses Wortes sich nicht ermitteln läßt. Selbst wenn von Sayana's offenbar erratenen Deutungen (I, 145, 4: *śvāntaṃ śrāntaṃ śāntaṃ vā yajamānam*; X, 61, 21: *śvāntasya pravṛddhasya śrāntasya vā*) die Erklärung durch *pravṛddha-* zuträfe, spricht doch so vieles zu Gunsten meiner Ansicht über *spənta-*, daß die Annahme etymologischer Verwandtschaft mit *śvāntá-* als ganz unwahrscheinlich abgelehnt werden darf.

Ich nehme also an, daß die *Aməša Spəntas* die ‚unsterblichen Herrlichen‘ oder — wohl besser — die ‚herrlichen Unsterblichen‘ sind.

Was nun noch die traditionelle Erklärung durch *awzānik* betrifft, so halte ich es für möglich, daß dieses Wort, in intransitiver Bedeutung (‚wachsend, groß, reich‘) verstanden,¹ eine ungenaue Umschreibung von *spənta-* ‚herrlich‘ darstellt. Diese Ungenauigkeit mag durch *spənrat* (Y. 51, 21: *nā spəntō . . . ašəm spənrat*) und *spanvanti* (Hač. Nask I, 4) begünstigt oder verursacht worden sein, die von der Pählävi-Übersetzung durch *awzāyēnīdār* und *awzāyēd* wiedergegeben werden, aber gemäß meiner Etymologie von *spənta-* von diesem Worte getrennt werden müssen.

II.

Die bisherigen Ansichten über Herkunft und Bedeutung der *Aməša Spəntas* und Kritik dieser Ansichten.

Die Meinungsverschiedenheiten, die in den bisherigen Behandlungen der Frage nach dem ursprünglichen Wesen und der Herkunft der *Aməša Spəntas* zutage treten, beziehen sich im wesentlichen auf die Fragen: erstens, ob sich die A. S. aus bloßen Personifikationen abstrakter Begriffe zu Schutzgottheiten einzelner Elemente und Naturreiche entwickelt haben, oder ob

¹ Wie np. *afzādün*, so hat auch mp. *awzāyēd* (vgl. auch *awzāyīšn*, *awzān*) neben der transitiven auch noch intransitive Bedeutung.

die Entwicklung in umgekehrter Reihenfolge vor sich gegangen sei, und zweitens, ob die A. S. mit den indischen Ādityas identisch, ob sie etwa ihr Abbild seien oder nicht. So eingehend und — zum Teile — tiefgründig und wertvoll die diesen Fragen bisher gewidmeten Untersuchungen auch gewesen sind, so steht heute doch noch Meinung gegen Meinung. Die Erklärungsversuche haben da und dort versagt, die Argumente sind vielfach unzureichend oder willkürlich, die Lösungen unfertig oder nicht über vage Vermutungen hinaus gediehen. Es ist also begreiflich, wenn Jackson, der in seiner Darstellung der iranischen Religion (Grundriß der Iran. Phil. II, 633 ff.) der Stellungnahme zu dem Problem ausgewichen ist, sich in seinem Artikel ‚Ameša Spentas‘ in der ‚Encyclopaedia of Religion and Ethics‘ (ed. by J. Hastings, 1908) I, 384 f. mit der vorsichtigen Bemerkung begnügt: ‚the association and the double nature [sc. der A. S.] are old, because the twofold character may be seen foreshadowed in the Gathas, and becomes pronounced, in the later texts especially, on its physical side‘ und über das Verhältnis der A. S. zu den Ādityas sagt ‚opinions vary as to whether the resemblances are due to borrowing, or to some common source, or, again, to natural developments. It is premature, as yet, to attempt to give a decision on this question . . .‘.

Der Versuch, die konkrete Konzeption der A. S. als die primäre zu erweisen, sie entweder auf eine ehemalige Naturverehrung zurückzuführen, die A. S. also als verkappte Naturgötter zu erklären, die von dem Reformator Zarathuštra ihres konkreten Gehaltes entkleidet worden wären, oder gar die A. S. als Sonne, Mond und Planeten zu deuten und mit den indischen Ādityas aus Babylon herzuleiten, ist erst innerhalb der letzten zwei Dezennien gemacht worden. Bis dahin hatte man auf Grund der zeitlichen Aufeinanderfolge der in Betracht kommenden Texte, mit der auch die Entwicklung der Vorstellungen von dem Wesen der A. S. Hand in Hand zu gehen schien, die abstrakt-ethische Konzeption dieser Genien als die ursprüngliche angesehen. In der beachtenswertesten und gründlichsten Weise hat Darmesteter diese Ansicht in ‚Ormazd et Ahriman‘, p. 247 ff., zum Teile auch schon in ‚Haurvatāt et Amertatāt‘ (Bibliothèque des hautes études, fasc. 23) ver-

treten. Wohl sind D.s Ausführungen über den ursprünglichen Charakter der A. S., über die Ursachen ihrer Weiterentwicklung zu Schutzgottheiten von Naturreichen und Elementen sowie über ihr Verhältnis zu den Adityas nicht frei von offenkundigen Irrtümern und bedenklichen, bisweilen unhaltbaren Konstruktionen, aber sie enthalten doch auch eine Fülle von treffenden, bisher nicht genügend gewürdigten Beobachtungen, die allerdings noch der Ergänzung bedürfen und sich in der Tat um neues Beweismaterial vermehren lassen. Den Standpunkt D.s hat sich denn auch eine Anzahl von Forschern zu eigen gemacht, während diejenigen, welche ihn schroff abgelehnt haben, keine bessere, überzeugende Lösung des Problems an seine Stelle zu setzen vermochten. D. selbst hat zwar in späteren Jahren seine in ‚Ormazd et Ahriman‘ niedergelegten Anschauungen über die A. S. fast vollständig aufgegeben, aber dies hindert natürlich nicht, daß diese Anschauungen auch weiterhin — wenn auch mit gewissen Einschränkungen — zu Recht bestehen.

Der Versuch, die Wandlung der Abstraktionen *Vohu Manah*, *Asa*, *NšaGra*, *Aramati*, *Haurvatāt* und *Amərətāt* in Schutzgottheiten des Viehes, des Feuers, der Metalle, der Erde, des Wassers und der Pflanzen zu erklären,¹ ist Darmesteter nur zum Teile geglückt. Schon seine Ansicht, daß die Vorstellung von Haurvatāt auch Amərətāt als Schutzgenien von Wasser und Pflanzen — eine Vorstellung, die er zweifellos richtig auf die ‚Unversehrtheit‘ und ‚Nichtsterben‘ spendende Kraft des Wassers und der Pflanzen zurückführt —, den Anstoß zu dieser Entwicklung gegeben habe, entbehrt aller Wahrscheinlichkeit.² Denn die Beziehungen, die zwischen den übrigen

¹ Orm. et Ahr., p. 253 ff.

² Immerhin ist diese Auffassung wegen des hohen Alters der Vorstellung von den Kräften, die von dem Wasser und den Pflanzen gesendet werden, weit eher verständlich als D.s spätere Annahme (Le Zend-Avesta III. LVI), daß man im Anschlusse an den ersten, die Menschen repräsentierenden Aməša Sp. Vohu Manah, den θεῖος λόγος des Alexandriner Philon, „pour le besoin de la symétrie“ eine Reihe von Genien geschaffen habe, welche die anderen Reiche der Natur repräsentieren und mit Vohu M. bei der Schöpfung und Regierung der Welt mitwirken sollten. Die völlige Haltlosigkeit der Darmesteterschen Theorie, daß die A. S. den λόγος oder δυνάμεις des Philon nachgebildet und daß die

Elementen und Naturreichen auf der einen und den Namen der A. S. auf der anderen Seite bestehen, liegen zum Teile nicht minder klar zutage als die Beziehung zwischen Haurvatat-Amərətāt und Wasser und Pflanzen. Dies gilt insbesondere für Aša Vahišta, den Genius des Feuers, da ja, wie offenbar schon D. angenommen hat, der Zusammenhang zwischen dem Feuer und dem Begriff des gahischen *aša* in die indo-iranische Zeit zurückreicht, und so hat denn auch D. mit vollem Recht diese Funktion des A. S. Aša V. darauf zurückgeführt, daß das *asa* sich zu Atar, dem Gott des Feuers, ebenso verhalte wie das vedische *ṛta* zu Agni. Allerdings sind die Beweise, die D. für diese Erklärung beibringt, recht dürftig und auch nicht ganz einwandfrei. Die Entwicklung des Nšaōra zum Herrn der Metalle sucht D. aus der schon in den Gāthas auftretenden Verbindung des *zšaōra* mit dem ‚geschmolzenen Erz‘ (*aγōzšasta*) abzuleiten. Das geschmolzene Erz sei nichts anderes als der Blitz; wenn also dieses Metall Symbol des Nšaōra Vairya sei, so komme dies daher, daß der Blitz Symbol der Herrschaft, vor allem der ‚souveraineté militante‘, des Ahura sei. Als das geschmolzene Metall seine symbolische und mythische Bedeutung verloren und an das *karaēm z'arano* abgegeben hatte, sei es zum Metall schlechtweg und Nšaōra ‚par extension‘ zum Herrscher über die Metalle geworden. Ob dieser Auffassung nicht andere Erklärungen vorzuziehen sind, wird später zu prüfen sein. Daß ferner Arəmati Erdgöttin geworden ist, beruht nach D. (p. 256 f.) auf einem von ihm aus Videvd. 18, 51 f. konstruierten ‚hymen d'Armaiti et d'Atar‘, der im ‚hymen védique d'Aramati et d'Agni‘ eine Parallele haben soll. In der erwähnten Awestastelle heißt es, ein Mann, der sich durch nächtlichen Samenerguß befleckt habe, möge die Arəmati mit den Worten anrufen: ‚O herrliche (*spanta*) Arəmati! Diesen Mann¹ übergebe ich dir; diesen Mann² mögest du mir (wieder) übergeben bei der gewaltigen Neuschaffung (Auferstehung) . . . Sodann mögest du ihm als Namen beilegen: *Ātara.dāta* oder *Ātara.ēštra*

Gāōās ‚le premier monument du Gnosticisme‘ seien, wird sich aus unserer Untersuchung ergeben, ohne daß wir genötigt wären, alle Einzelheiten dieser Theorie zu prüfen und zu widerlegen.

¹ D. i. den ausgeströmten Samen (so schon richtig Barthol., Air. Wtb. 318)

² D. i. den aus dem Samen hernach entstandenen Mann.

oder *Ātarazantu* . . . oder sonst eine (Bezeichnung) eines von *Ātar* Geschaffenen¹ als Namen². Zu der hierin enthaltenen Vorstellung von einem ‚hymen d'Arāmati et d'Ātar³ habe sich die aus dem Mythos von dem sterbenden Gayōmart³ und aus ähnlichen Mythen abgeleitete Vorstellung ‚der Keim des Ātar (der Regen) fällt auf die Erde hinzugesellt, und die Vereinigung dieser zwei Vorstellungen habe zur Identifikation der Arāmati mit der Erde geführt. D. nimmt ferner (p. 252) an, daß RV. VII, 1, 7: *āpa yām* (d. i. *agnīm*) *ēti yuvatīḥ sudākṣam doṣā vāstor harīsmati ghytāci* | *āpa svainam arāmatir vasūyāh* || auf einen ‚hymen védique d'Arāmati et d'Agni³ hinweise, und (p. 257) daß außerdem im R̥gveda der durch das Gebet von der Erde aus erflachte Regen als Same vorgestellt werde, den der Gott (Rudra-Agni) auf das als Göttin gedachte Gebet, die Erde befruchtend, herabströmt. Aus dem Zusammenwirken aller dieser Vorstellungen habe sich die Umwandlung der Göttin des Gebetes, Arāmati, in eine Erdgöttin ergeben. Es ist indessen sehr gewagt, zum Teile sogar ganz unstatthaft, aus den von D. herangezogenen R̥gvedaversen die Schlußfolgerung zu ziehen, die D. gezogen hat.³ Wenn man ferner davon absieht, daß die

¹ So fasse ich *ātarā.dātāhe*. Wörtlich: ‚oder sonst etwas von „Ātar-geschaffenen“ als Namen².

² Bundah. 15, 1, wonach in der Tat Nēryōsang zwei Drittel und Spandarmat ein Drittel von Gayōmarts Samen verwahren, aus dem dann nach 40 Jahren die Rēvas-Staude aus der Erde emporwächst.

³ So ist man keineswegs berechtigt, aus RV. VII, 1, 7 einen ‚hymen védique d'Arāmati et d'Agni³ zu konstruieren. Denn Agnis Verhältnis zu der ihm zueilenden, als Jungfrau bezeichneten *arāmati* („Andacht“) ist sicherlich ebenso zu beurteilen, wie wenn Agni X, 4, 4 als Hausherr die „Jungfrau“ (das Holz, leckt oder VIII, 43, 10 die Opferlöffel „küßt“ u. dgl. m. Und ob man aus RV. X, 61, 6 und X, 92, 5 die Vorstellung eines ‚hymen³ des die Erde durch Regen befruchtenden Gottes mit der personifizierten Andacht, deren Stätte eben die Erde ist, ableiten darf, ist denn doch sehr fraglich. Wenn Indra und Soma als ‚Stiere (= Befruchter) der Gebete³ (*vṛṣabhō yō matnām* u. ä.) bezeichnet werden und die Lieder zu Indra als ihrem ‚Stier (und) Gatten³ aufsteigen (I, 9, 4; III, 39, 1) oder (X, 43, 1) ihm voll Verlangen entgegenjauchzen und ihn umschlingen wie Frauen den Gatten, so kommt darin ebensowenig wie in dem oben erwähnten Verse des Agni-Liedes (VII, 1, 7) die Vorstellung eines ‚hymen³ zum Ausdruck. Wir haben es vielmehr mit Bildern zu tun, wie sich ihrer die vedischen Dichter auch sonst noch

dem Rgveda zugeschriebenen Vorstellungen gewiß nicht, wie man erwarten dürfte, die Entwicklung der vedischen Andachtsgöttin Aramati zur Erdgöttin zur Folge gehabt haben,¹ so scheitert D.s allzu komplizierte Kombination doch schon an dem Umstand, daß in der oben übersetzten Stelle des Videvdāt zweifellos -- wie in Videvd. 2, 10 und 18 -- die Erdgöttin Aramati als Mutter Erde gemeint ist und nicht die Andachtsgöttin, die nach D. noch der Ergänzung durch den Gayōmart-Mythus bedurft hätte, um sich zur Erdgöttin zu entwickeln.

In D.s Darstellung hinkt zum Schlusse noch Vohu Manah nach, dessen Deutung nicht D. allein die größte Verlegenheit bereitet hat. V. M. sei zu einem Gott der Herden nicht auf natürliche Weise, sondern ‚de la seule analogie‘ geworden. Als Wasser, Pflanzen, Erde, Metalle und Feuer unter die Herrschaft von fünf Amšaspands verteilt waren, sei für den sechsten außer dem Vieh nichts übrig geblieben; so sei also diesem noch ‚unbeschäftigten‘ Amšaspand das Vieh zugeteilt worden. D. sucht dieser offenbar der Verlegenheit entsprungenen Erklärung noch durch die Annahme eines ‚accident de langage‘ zu Hilfe zu kommen, der die Entwicklung der Vorstellung von Vohu M. als einem Herrn des Viehes begünstigt haben soll. Man habe daraus, daß das Paradies, ‚die Wohnung des V. M.‘, auch ‚die Weide (vāstra) des V. M.‘ genannt wird, geschlossen, V. M. sei der Gott der Weiden und der Viehherden. Aber abgesehen davon, daß vāstra hier in figürlicher Bedeutung verwendet ist, und daß auch Miθra vouru, gaoyaoti und Soma aragaryati (‚weite Triften besitzend‘) genannt werden, ohne daß diesen Göttern die Obhut über die Viehherden zugeschrieben worden wäre, darf man doch voraussetzen, daß die Verwandlung der ‚Guten Gesinnung‘ in eine Schutzgottheit des

häufig genug bedienen. Die trotz mancher Spitzfindigkeiten geistvolle Konstruktion D.s zur Erklärung der awestischen Erdgöttin Aramati hat schon Geldner (Ved. Stud. II, 260, Anm. 2) kurz abgelehnt. Zu RV. X, 92, 5 vgl. weiter unten in dem Abschnitt über die vedische Aramati.

¹ D. selbst bestreitet denn auch (Orm. et Ahr. 257, Anm. 5), daß die vedische Aramati eine Erdgöttin gewesen sei, glaubt aber, daß im Veda die Elemente ihrer Entwicklung zur Erdgöttin vorliegen. Dagegen behauptet er Sacred Books of the East IV, p. LXXII, die awestische Aramati scheine schon in der indo-iranischen Periode eine Erdgöttin geworden zu sein.

Vielles sachlich irgendwie tiefer begründet sein müsse und nicht auf zwei ganz zufälligen und rein äußerlichen Anhaltspunkten beruhen könne.

Bei weitem erfolgreicher ist D. in der Beantwortung der Frage nach der Herkunft der Aməša Spəntas und ihrer Beziehung zu den Adityas gewesen. Hier hat D. sich R. Roth angeschlossen, der bekanntlich (ZDMG 6, 70) als erster die Behauptung aufgestellt hat, „daß weder an der Analogie der Aməšaspands mit den Ādityas, noch an einem geschichtlichen Zusammenhang beider Vorstellungen gezweifelt werden kann“. D. hat diese Ansicht (p. 19 ff.) in eingehender Weise zu begründen versucht und neben manchen belanglosen oder auch sehr anfechtbaren Argumenten eine Fülle treffender Bemerkungen beigebracht, aus denen er den Schluß zieht, daß die sieben vedischen Adityas mit Varuṇa an der Spitze und die sieben Aməša Spəntas mit Ahura Mazda an der Spitze gemeinsamen Ursprungs sind. Sie seien an die Stelle von sieben, der indo-iranischen Zeit angehörigen Lichtgottheiten getreten, die den gemeinsamen Namen „Asuras“ geführt haben dürften, und deren Anführer der Gott des Lichthimmels, der höchste Asura, gewesen sei. Und zwar stelle die Klasse der Adityas ebenso wie die der Aməša Spəntas nur „Entfaltungen“ des Wesens dieser obersten Lichtgottheit vor, die von den Indern Varuṇa, von den Iranern aber Ahura Mazdā genannt worden sei. Der ursprüngliche Charakter dieser „Entfaltungen“, dieser zur Selbstständigkeit gelangten, aber mit dem höchsten Asura wesensgleichen Lichtgestalten, in die sich der Gott des Lichthimmels geteilt habe, komme nur noch in den Attributen und Funktionen, die den Adityas und Aməša Spəntas in ihrer Gesamtheit, ihren Klassen, beigelegt werden, zum Ausdruck.¹ während

¹ Schon Roth hat gemeint, daß „das himmlische Licht“ das Wesen der Adityas ausmache, und daß diese Götter des Lichtes nicht mit den Lichterscheinungen in der Welt zusammenfallen, „weder Sonne noch Mond, noch Sterne, noch Morgenrot, sondern gleichsam im Hintergrunde aller dieser Erscheinungen die ewigen Träger dieses Lichtlebens“ seien. Ob das Licht tatsächlich eine wesentliche und ursprüngliche Bestimmung in dem Charakter der Adityas und A. S. gewesen ist, wird noch zu untersuchen sein. Nach D. ist der indo-iranische Gott, auf den Varuṇa und Ahura M. zurückgehen, ein Gott des Lichthimmels gewesen. Diese konkrete Bedeutung habe sich in dem vedischen Varuṇa

die Adityas Mitra, Aryaman usw. einzeln betrachtet, die abstrakten und moralischen Eigenschaften' des höchsten Aditya repräsentieren (p. 83), und die Aməša Spəntas Vohu Manah, Aša Vahišta usw. einzeln genommen, 'moralische oder physische Abstraktionen' seien. Die Klassen der Adityas und Aməša Spəntas seien eben älter als die einzelnen Glieder, aus denen sie sich zusammensetzen (p. 42), und zwar sei der Rahmen jeder Klasse nach dem Abschluß der indo-iranischen Periode allmählich mit fremdartigen, außerhalb dieses Kreises stehenden Gottheiten ausgefüllt worden, von den Ianiern mit abstrakten Gottheiten, welche zum Range von Geschöpfen des Ahura herabsanken, weil Ahura indessen der eigentliche Schöpfer geworden sei (p. 247). Die Namen dieser sechs, von Ahura Mazda geschaffenen Aməša Spəntas seien indo-iranisch, da sie Abstraktionen bezeichnen, die der Mazdismus aus einem den Ianiern und Ianiern gemeinsamen Fonds von Abstraktionen geschöpft habe, und die Mehrzahl der sechs

noch lebendig erhalten, während bei Ahura M. nur noch einige nicht mehr verstandene 'materielle Attribute' [Himmelsgewand, Sonnenauge usw.] auf seine ursprüngliche Naturbedeutung hinweisen. Er sei nicht mehr ein Himmelsgott, sondern nur noch ein Gott des Himmelslichtes und seinen 'Funktionen' nach: Schöpfer, Herrscher, allwissend und 'dieu de l'ordre' (*ašavan*), und da die A. S. in diesen Funktionen und nur in einem materiellen Attribut, der leuchtenden Erscheinung (*hvarə.hazaoša*-, leuchtende Pfade usw.: p. 41), übereinstimmen, seien sie 'Entfaltungen' dieses Lichtgottes, nicht aber des alten Himmelsgottes. Auch die Adityas haben, wie D. weiter ausführt, mit Varuṇa die für Ahura M. und die A. S. festgesetzten Funktionen und als einziges materielles Attribut die Lichterscheinung gemein, daher seien auch die Adityas Lichtgottheiten und als solche 'Entfaltungen' ihres Auführers, des Himmelsgottes Varuṇa. Daraus folge, daß Varuṇa und Ahura M. auf einen indo-iranischen Himmelsgott, die Adityas und A. S. aber auf 'Entfaltungen' dieses Gottes zurückgehen, von denen bis zum Ausgang der indo-iranischen Periode außer ihrer Lichterscheinung und ihren 'Funktionen' (Allwissenheit usw.) nur noch die von der Siebenheit der Welten abgeleitete Siebenzahl (mit Hinzurechnung des Himmelsgottes) festgestanden habe. Zu diesem seltsamen Schlusse führt D. s. allzu konsequente mathematische Methode. Daß der Himmelsgott sich in eine Reihe solch farbloser, in Art und Zweck nicht deutlich ausgeprägter Gestalten gespalten hätte, deren hauptsächlich, fast ausschließliches Merkmal die Lichterscheinung gewesen wäre, ist doch im höchsten Grade unwahrscheinlich.

Abstraktionen habe schon in der indo-iranischen Periode religiöse Bedeutung besessen (p. 253; 247). Nur Vohu Manah sei eine rein mazdayasische Schöpfung. Und zwar hat Darmesteter ihm diese Sonderstellung offenbar nur deswegen zugewiesen, weil er — ebenso wie manche spätere Forscher — eine genaue Entsprechung zu Vohu Manah, also ein **rasa manas*, im R̥gveda vergeblich gesucht hat. D. nimmt also an, daß die Abstraktion Vohu Manah keine Analogie bei den Indern habe, glaubt aber (pp. 9; 248) aus dem awestischen *humata* die ursprüngliche Bedeutung von Vohu Manah erschließen zu dürfen. Die Anwendung des Wortes *humata* in den awestischen Texten und das ihm entsprechende vedische Wort *sumati*, das nicht nur das Wohlwollen eines Gottes, sondern vor allem die fromme Gesinnung des inbrünstig betenden Gläubigen und weiterhin das Gebet selbst bezeichne, beweisen nach D., daß *humata* zunächst nicht ein Terminus der menschlichen, sondern der ‚religiösen Moral‘ gewesen sei, also ursprünglich nur liturgische Bedeutung besessen habe; daher sei auch Vohu Manah als Verkörperung des guten Denkens ursprünglich ‚eine der Mächte des Kultus‘ und ‚repräsentiere die Kraft des religiösen Denkens, der Inbrunst, der Macht, die in den Veden unablässig unter den von derselben Wurzel abgeleiteten Namen *manṣā* und *mati*, oder auch als *dhā* sich betätige‘. Wenn das ‚gute Denken‘, in dem Aməša Spənta Vohu Manah vergöttlicht, zum Genius des Wohlwollens (*bienveillance*), zum εὐεχίας θεός des Plutarch, geworden sei, so komme darin nicht seine ursprüngliche Bedeutung zum Ausdruck.

Aša Vahišta und Ašaθra Vairya sind, wie D. weiter ausführt, schon in der indo-iranischen Periode fertige Abstraktionen gewesen, denen nur noch wenig zur Personifikation fehlte. Denn das awestische *aša* decke sich vollständig mit dem vedischen *ṛta* und bezeichne ebenso wie dieses einerseits die kosmische Ordnung oder das Gesetz der materiellen Welt, andererseits die religiöse Ordnung oder das Gesetz der moralischen, ‚d. h. der liturgischen‘ Welt. Daneben habe sich frühzeitig, und zwar unabhängig von diesen Bedeutungen, die Bedeutung ‚Wahrheit‘ herausgebildet, aber die Beziehung des *aša* (und des *ṛta*) auf die ‚menschliche Moral‘ — im Gegensatze zu der rein ‚religiösen Moral‘ — habe sich erst später kräftiger entwickelt und

sei mit der allmählichen Verdrängung der ursprünglichen kosmologischen und liturgischen Beziehungen Hand in Hand gegangen.¹ Der Aməša Sp. Aša V. stelle also eine Personifikation des vedischen *ṛta* vor, welches im Veda zwar nicht personifiziert worden sei, aber, der Personifikation ganz nahe, über den Göttern stehe, als das höchste Gesetz, dem auch sie untertan seien.

In ähnlicher Weise habe man sich die Entstehung des Aməša Sp. Xšaθra V. zu denken. *Kṣatra* (souveraineté) sei schon in der indo-iranischen Periode ein geheiligtes Attribut des höchsten Asura und der sein Gefolge bildenden Gottheiten gewesen; denn die Adityas werden *sukṣatrá* und *kṣatríya*, die Aməša Sp. *huṣšaθra* genannt. Der Mazdaismus habe dieses Attribut personifiziert, und zwar erscheine in Xšaθra V. ursprünglich die himmlische Souveränität verkörpert, die sich in der Vernichtung der Dämonen betätige, und nicht die menschliche Souveränität, deren Prototyp jene bilde. Plutarchs ἀρχή; θεός; gebe also eine jüngere, abgeleitete Auffassung wieder.

In der Arəmati sieht D. eine alte, schon in der indo-iranischen Periode verehrte Göttin, die in ihrer vedischen wie in ihrer awestischen Ausprägung eine Verkörperung des ‚ordnungsgemäßen Denkens‘, des frommen Gebetes, der Frömmigkeit sei. Denn wie Arəmati (RV. V, 43, 6) eine ‚göttliche Frau‘ (*gnādevī*) genannt werde, so werden auch (Y. 38, 1f.) Arəmati (in der Pluralform) und andere Personifikationen des Gebetes und ähnlicher, der Sphäre des Gottesdienstes angehöriger Begriffe als Götterfrauen (*gnā*), als Frauen des Ahura, angerufen. Die Verbindung dieser als Götterfrauen gedachten Abstraktionen mit den als Götterfrauen (*gnā*), als Frauen des Ahura, vorgestellten Wassern (Y. 38, 3) sei eine Erbschaft aus der indo-iranischen Periode. Mögen auch manche Einzelheiten in D.s Ausführungen über diese Vorstellungen anfechtbar sein, so liegen hier doch sehr wertvolle und wohlbegründete Beobachtungen

¹ D. ist also genötigt, anzuerkennen, daß *asa* schon im Awesta auch (wir würden sagen: vor allem) moralische (und nicht allein liturgische) Bedeutung besitzt, daß also Plutarch Aša mit Recht durch ἀρχή; θεός; wiedergegeben hat. Es braucht kaum noch bemerkt zu werden, daß auch die Ansicht D.s, Vohu M. sei nur die Verkörperung des ‚guten Denkens‘ in religiösem (liturgischem) Sinne, irrig ist.

vor. Sie werden weiter unten durch neues Material bestätigt und gestützt werden.

Was schließlich Haurvatāt und Amərətāt betrifft, so hält D. an dem Ergebnis der ausführlichen Untersuchung fest, die er diesen beiden Genien schon früher gewidmet hat.¹ In ihr hat er nachzuweisen gesucht, daß die Anrufung von Haurvatat und Amərətāt bis in die indo-iranische Zeit zurückreiche, daß sie zwar als Gottheiten rein mazdayasnisch seien, daß aber die Keime, die Elemente ihrer Verehrung schon in der indo-iranischen Einheitsperiode bestanden haben. Diese Elemente seien erstens die an die Götter gerichtete Bitte um ‚Gesundheit‘ und um ‚Nichtsterben‘, zweitens der Glaube, daß Wasser und Pflanzen Gesundheit und Nichtsterben verleihen. Das zweite Element habe sich bei den Iranern reiner erhalten als bei den Indern; das erste sei zwar im R̥gveda lebendig als Bitte um Gesundheit (*sárvatātī*) und um Nichtsterben (*am̐tam* oder *dirghām āyus*);² doch sei es hier verblaßt, während bei den Iranern Gesundheit und Nichtsterben konkrete Wesen, Personifikationen geworden seien, die gegen Krankheit und Tod kämpfen; da aber Wasser und Pflanzen denselben Kampf führen, so seien sie die natürlichen Hilfskräfte dieser neu entstandenen Gottheiten und Haurvatāt und Amərətāt Götter der Wasser und Pflanzen geworden.

Unmittelbar nach dem Erscheinen von Darmesteters ‚Ormazd et Ahriman‘ hat C. de Harlez in sehr entschiedener Weise gegen diese Schrift Stellung genommen.³ Er ist der Vater der ‚école éranisante‘, die angeblich zum Unterschied von der ‚école védisante‘ keine vorgefaßte Meinung hat, sich nicht mit trügerischen Ähnlichkeiten zufrieden gibt, sondern überall ernste Argumente verlangt und so bedauerliche Fehlgriffe vermeidet.⁴ Harlez hat in der Tat manche Gebrechen der Methode Darmesteters und eine Anzahl von Irrtümern seiner Beweisführung aufgezeigt, aber die gegen Irrtümer gefeiten Prinzipien der

¹ Haurvatāt et Ameretāt (Bibliothèque de l'école des hautes études, Fasc. 23). Vgl. insbesondere pp. 80–85 (nebst Anmerkungen).

² D. gibt auch *āditi* -- natürlich mit Unrecht -- die Bedeutung ‚Nichtsterben‘.

³ ‚Des origines du Zoroastrisme‘: Journal Asiatique 1878 – 79.

⁴ L. c., VII. Sér., tome XII (1878), p. 157.

‚école éranisante‘ haben Harlez — wie auch seine Epigonen — nicht davor bewahrt, daß er in dem Bestreben, die Besonderheiten der vedischen und awestischen Religionsformen zu erweisen, in das andere Extrem verfiel, das mit der ihm eigenen starren, unfruchtbaren Negation und der grundsätzlichen Ablehnung jeglicher Vergleichung einen weit schwereren Irrtum bedeutet als alle Entgleisungen und Übertreibungen der ‚école védisante‘. Denn H. behandelt in willkürlicher Weise Gebilde, die offenbar irgendwie zusammengehören, wie selbständig und unabhängig voneinander gewordene Produkte und ignoriert die Notwendigkeit einer Erklärung der ‚Ähnlichkeiten‘ — in Wirklichkeit der voranzusetzenden historischen Zusammenhänge. Hätte nur H. diesen Fehler begangen, so könnte man heute, da fast vier Jahrzehnte seit dem Erscheinen seiner Schrift vergangen sind, stillschweigend darüber hinweggehen. Aber wir begegnen auch noch in späteren Darstellungen der awestischen Religion¹ nicht selten denselben oder ähnlichen Anschauungen und Argumenten, ja es hat beinahe den Anschein, als ob die Stimmen sich mehrten, welche den Standpunkt Darmesteters für völlig überwunden halten und die awestische Religion als ureigenstes Erzeugnis iranischen Geistes unabhängig von der Vergleichung vedischer Verhältnisse erklärt wissen wollen. Bezeichnenderweise läßt man gelegentlich Ausnahmen gelten, wo die Analogien trotz weitgehender nationaler Besonderheiten unverkennbar und zu deutlich sind, als daß sie in Abrede gestellt werden könnten.² leugnet aber in anderen Fällen, wie in

¹ H. selbst hat auch in einer Anzahl späterer Schriften und Abhandlungen (so auch in der Einleitung zu seiner Awesta-Übersetzung) seinen Standpunkt mit der ihm eigenen Schärfe verfochten. Bei der Kritik von H.s Anschauungen soll auch auf diese späteren Äußerungen Bezug genommen werden.

² Man sollte doch wohl nicht mehr daran zweifeln, daß die vedischen und awestischen Gottheiten Mitra und Miθra, Soma und Haoma, Yama und Yima ursprünglich identische arische Gottheiten gewesen sind trotz der besonderen nationalen Ausprägung, die ihre Gestalten und ihre Mythen bei Indern und Iranern erfahren haben. Selbst Pischel ist (Gött. gel. Anz. 1895, p. 447) genötigt zuzugeben, daß es ihm nicht einfallen könne, ‚die Augen zu schließen gegen die indo-éranischen Gottheiten, die ja z. T. unmöglich zu verkennen sind‘. Aber er warnt davor, daß man darin zu weit gehe, und hält es in der Frage der Verwandtschaft

der Frage des Verhältnisses zwischen den Adityas und den Amäsa Spəntas, wegen der vorwaltenden Verschiedenheiten das Vorhandensein jeglicher Beziehungen, obwohl die Fäden, welche zwischen den Vorstellungskreisen der beiden Völker herüber und hinüber laufen, noch deutlich genug wahrgenommen werden können. Die Existenz von Berührungspunkten aber verbietet geradezu die apodiktische Verneinung ehemaliger Verwandtschaft, denn sie läßt vermuten, daß die noch sichtbaren Berührungspunkte irgendwie tiefer begründet seien, und daß außer ihnen noch Zusammenhänge bestehen müßten, die erst noch zu erforschen wären.

Für Harlez sind allerdings die ‚Ähnlichkeiten‘ in den meisten Fällen nichts weiter als Übereinstimmungen des sprachlichen Ausdruckes, denen er in Anbetracht der vermeintlichen oder tatsächlich vorhandenen Verschiedenheit der Vorstellungen keinerlei Bedeutung beimißt oder keine weitere Beachtung schenkt. So begnügt sich H. z. B. mit der Feststellung, daß

zwischen Adityas und Amäsa Spəntas noch mit Harlez und Spiegel. Seltsam mutet das Urteil Edv. Lehmanns (P. D. Chantepie de La Saussaye, Lehrb. d. Religionsgesch. II², p. 180 ff.) an, der gerade an Miθra, Haoma und Yima darzutun sich bemüht, daß ‚von den einzelnen Punkten, auf die man den mythologischen Vergleich stützt, mehrere sich als sehr unzuverlässig erweisen‘. Weil Miθra in den Gāthas nicht erwähnt wird und ‚sein Auftreten im jüngeren Awesta mit dem des vedischen Mitra nicht auffallend identisch ist‘, lasse er sich nicht mit Sicherheit als eine für beide Völker ursprünglich gemeinsame Gottheit dartun. Damit sei jedoch ein ‚arischer Mithra‘ nicht ausgeschlossen; denn es sei möglich, daß er nur von der zarathustrischen Orthodoxie nicht anerkannt wurde, während das Volk ihn früher wie später verehrte. So wäre es auch ‚sehr gewagt‘, aus der Nichterwähnung des Somatrankes in den Gāthas zu schließen, die ältesten Iranier hätten den Soma nicht gekannt; man werde ‚am klügsten tun‘, den Somatrank für ein altarisches Erbgut der beiden Religionen zu halten. Gar so unzuverlässig scheinen also auch nach L.s Darstellung ‚die Punkte‘ nicht zu sein, ‚auf die man den mythologischen Vergleich stützt‘. Für Yama und Yima gibt auch L. zu, daß sie ‚von Haus aus dieselbe Gottheit‘ seien. Aber auch sie werden als Beleg für die Ansicht verwendet, daß die Ähnlichkeit immer nur auf Unwesentlichem beruhe, während das Konstituierende grundverschieden sei. Und die Verbindung von Varuṇa und Ahura M. der Adityas mit den Amäsa Sp. gehört nach L. zu den Vergleichen, ‚die sich doch immer bei genauerer sachlicher oder sprachlicher Untersuchung als unhaltbar herausstellen‘.

die vedische Aramati ‚le pendant lexicologique‘ der awestischen Arəmati zu sein scheine (Journ. As., l. c., p. 153), oder daß Aramati, ‚la piété‘, nur ‚quant au nom‘ der Arəmati, ‚le génie de la sagesse et de la terre‘, entspreche (Avesta,² p. LXXXIV und XCII; auch in ‚De l'exégèse et de la correction des textes avestiques‘, p. 79). Derselbe Name bezeichne also ‚des choses toutes différentes‘. Ebenso verhalte es sich mit Aryaman und Airyaman, da jener eine der Formen der Sonne, dieser aber ein Bote des Ahura M. sei (Avesta,² p. LXXXIV). Desgleichen stellen Nairyōsawha, Vərəθraϋna, Apam napat und Miθra, verglichen mit den entsprechenden vedischen Gotttheiten, ‚des conceptions différentes‘ dar (De l'exégèse, p. 80). Yima, Θraētaona und Θrita erinnern nur ‚quant au nom‘ an Yama, Traitana und Trita, im übrigen seien sie völlig verschieden. Denn Trita sei ein Gott, der schon vor Indra die Wolkendämonen besiegt habe, während Θrita ein Mensch, König von Eran und erster Arzt der Welt sei. Θraētaona erscheine als Besieger des Aži Dahāka und als Kämpfer in den Kriegen der Eranier, von Traitana aber berichte der Veda nur das eine, daß er dem Dichter von R.V.I, 158 den Kopf spalten wollte. Wenn man Aptya mit Aθwya verglichen habe, so dürfe man neben der Verschiedenheit der Formen nicht den Umstand übersehen, daß jenes Beiwort des Trita, dieses aber Beiwort des Θraētaona sei. Die Gestalt des Yima weise, wenn man von dem Namen des Vaters Vivasvant (Vivahvant) absehe, keinerlei Ähnlichkeit mit der des Yama auf. Denn Yima sei weder ein Gott, noch Vater der Menschen, noch König der Verstorbenen, und er habe keine Schwester. Andererseits besitze Yama nichts von dem Wesen des eranischen Helden: er habe nicht einen ‚Vara‘ errichtet, nicht über die Erde geherrscht, nicht alle Übel verschwinden gemacht . . . Das irdische Reich des Yima, in dem dieser die Unsterblichkeit herrschend machte, und dessen er infolge einer Lüge verlustig wurde, habe gewiß keine Beziehung zu dem von Yama regierten Reiche der Verstorbenen. Der ‚Vara‘ des Yima stelle vielmehr das gerade Gegenteil von Yamas Totenreiche vor, da es zu dem ausgesprochenen Zweck, alle Lebewesen vor dem Tode zu retten, errichtet worden sei (l. c., p. 83 f.). Auch Vrtrahan (Indra) und Vərəθraϋna seien zwei völlig verschiedene Gestalten. Denn vərəθra bezeichne niemals wie vrtrī einen feindlichen Dämon,

es bedeute vielmehr einzig und allein — wie einige Male auch *vrtrá* — ‚Abwehr, siegreiche Abwehr, Sieg‘. Diese schon dem indo-iranischen Worte *vrtrá* eigene Bedeutung habe sich bei den Indern zum Namen des Wolkendämons entwickelt, der von Vṛtrahan erschlagen wird, während sie sich im Iranischen in allen Zusammensetzungen erhalten habe. Vərəθraϋna bedeute also ‚l'abatteur de la défense, le vainqueur‘, ‚le vainqueur ordinaire, la victoire en général‘, und wie das dem Vṛtrahan genau entsprechende Wort *vərəθrajan* niemals einen Genius bezeichne, so scheine das Awesta ‚proprement dit‘ einen Genius Vərəθraϋna gar nicht zu kennen (Journ. As. VII. Sér., t. 13, p. 271 ff.; Awesta trad.,² p. CIII ff.).¹ Der alte Gewittermythus habe im Awesta keine Stätte gefunden. Wohl seien Aži Dahaka und Ahi ursprünglich identisch, aber wie auch andere Trümmer ursprünglich gemeinsamer Mythen von den Iraniern in eine diesen Mythen völlig fremde Umgebung versetzt und andersartigen, echt iranischen Mythen einverleibt wurden, so habe auch Aži durch Aufnahme in einen neuen, fremden Gedankenkreis eine vollständige Umwandlung erfahren. Denn Aži sei nur noch ein irdisches Ungeheuer, das Aōra Manyu geschaffen habe, und zwar nicht zu dem Zwecke, damit es die himmlischen Wasser raube, sondern damit es die Welt des *asa* verderbe. Entfernt davon, gegen Gott zu kämpfen — wie Ahi gegen Indra kämpft —, bitte Aži vielmehr die Gottheiten Ardvīsūra und Vayu, ihm die Vernichtung aller Menschen zu gestatten. Sein Besieger sei ein gewöhnlicher irdischer Held, Θραταona. Wenn man den Namen (Aži) ändere, so sei jegliche Ähnlichkeit zwischen den Mythen des Ahi und des Aži verschwunden.² Dasselbe sei

¹ Journ. As., I. c., pp. 272 und 283 führt Harlez aus, daß V. nur im X. und im XIV. Yašt als Genius des Sieges, und zwar als Verkörperung des Sieges der mazdayasnischen Prinzipien über die Welt des Bösen erscheine. Die Behauptung, daß diese zwei Yašts jung seien, entbehrt natürlich jeglicher Berechtigung. Enthalten doch gerade diese Stücke neben manchen späteren Zutaten viel altes Gut, das wenigstens seinem Inhalte nach älter ist als Zaratustra.

² Dagegen rückt H. doch wohl von den Grundsätzen seiner *école éranisante* merklich ab, wenn er Avesta, trad., p. CXXXIV sagt: ‚Aži war ursprünglich wahrscheinlich der Gewitterdämon, der die Erde austrocknende Räuber der Wolken; sein Besieger ist der Gewitterheros, der mit seinem Blitze den Dämon zermalmt und die Regengüsse zur

bei allen oder nahezu bei allen Namen der Fall, welche dem Veda und dem Awesta gemeinsam seien (De l'exégèse, p. 81 f.). Auch zwischen dem awestischen Gandarōwa mit der goldenen Ferse, der sich am Meere Vourukaša aufhält und die Welt des Aša zu verderben droht, und der großen Schar der indischen Gandharven, den himmlischen Musikanten, bestehe keinerlei Analogie, sie seien vielmehr ganz entgegengesetzter Art. Derselbe Gegensatz bestehe zwischen dem awestischen Kərəsāni und dem vedischen Kṛśānu. Denn jener sei ein irdischer König, ein gottloser Tyrann, der die awestischen Priester aus seinem Reiche verjagte und hernach von Haoma abgesetzt wurde, während Kṛśānu ein himmlischer Schütze sei, der den himmlischen Soma bewache und von dem den Soma raubenden Falken gefürchtet werde. Solch entgegengesetzte Gestalten miteinander zu vergleichen, sei zweifellos „une plaisanterie“ (De l'exégèse, p. 82 f.; 108).

Ich würde eine Auseinandersetzung mit dieser, wie ich meine, verkehrten und oberflächlichen Betrachtungsweise für überflüssig halten, wenn sie nicht Schule gemacht und geradezu lähmend und entmutigend auf die Forschung über die Beziehungen zwischen Veda und Awesta gewirkt hätte. Da es sich überdies um eine Frage von grundsätzlicher Bedeutung handelt, die auch bei der Beurteilung des Verhältnisses zwischen den Aməša Spəntas und den Adityas eine Rolle spielt, werden hier wohl einige Bemerkungen am Platze sein, welche die durch eine geschickte Darstellung verdeckten Schwächen der Harlezschen Beweisführung ins rechte Licht rücken sollen.

Die Methode, die H. anwendet, zeichnet sich durch übertriebene Einfachheit und durch eine Naivität der Anschauung aus, die in einem seltsamen Gegensatz zu dem Anspruch auf Unfehlbarkeit steht, den diese Methode erhebt, und zu der Strenge und Geringschätzung, mit der sie die „école védisante“ beurteilt. Würde diese willkürliche Methode etwa in der vergleichenden Märchenforschung oder auf irgendeinem anderen Forschungsgebiete angewendet, so würde sie auch in den sichersten Fällen dahin führen, daß zwei Gestalten, die nicht

Erde hinabsendet. Das Awesta hat aus der Schlange ein Geschöpf des Azra Mainyu gemacht, das dieser zum Zwecke der Vernichtung des aša hervorgebracht hat.

in allen Einzelheiten übereinstimmen, als nicht zusammengehörig betrachtet und auch nicht auf eine einzige ursprüngliche Fassung zurückgeführt werden dürften. In den oben erwähnten Fällen aber, in denen Harlez kurzweg jede Vergleichung ablehnt, deutet schon die Gemeinsamkeit der Namen darauf hin, daß die Verschiedenheiten der Träger eines gemeinsamen Namens nur Varianten einer ursprünglichen Fassung darstellen. Und daß dem so ist, läßt sich in der Tat für die meisten der Gestalten, die hier in Betracht kommen, zum mindesten wahrscheinlich machen.

Wohl das schwächste aller Argumente, deren H. sich bedient, ist der Hinweis darauf, daß einige der oben erwähnten vedischen Gestalten göttlichen Wesens sind, während die mit ihnen verglichenen awestischen Gestalten als Menschen, als Heroen und Könige erscheinen. Daß gerade die iranische Fassung in dieser Beziehung zum Teile eine jüngere Entwicklungsstufe vorstellt, ist doch unverkennbar. Den zwingendsten Beweis liefert das Beispiel des Azi Dahāka. Aus ihm hat die iranische Sage einen — naturgemäß Verderben stiftenden, grausamen — Herrscher gemacht, der nach dem Awesta seinen Sitz in Babylon hat, nach mittelpersischen Quellen (Bundahišn 31, 6) väterlicherseits von dem Stammvater der Araber her stammt, bei Firdousi der Sohn eines edlen, frommen Araberscheichs ist. Aber die drei Mäuler, drei Köpfe und sechs Augen, die das Awesta ihm zuschreibt, seine Herkunft mütterlicherseits von *Aura Manyu* (Bundah., l. c.), die zwei Schlangen, die bei Firdousi der Kuß des Teufels aus den Schultern des Dahāk hervorwachsen macht, Anōys, die Mutter der Schlangen (*šayyān*), die bei Moses von Khorene als Gattin des ‚Mederkönigs‘ Aśdahak erscheint (ed. Le Vaillant de Florival I, 120; 124), und manches andere noch weisen deutlich genug auf die ursprüngliche Drachennatur dieses Herrschers von Iran hin. Ein ähnlicher Fall der Vermenschlichung eines feindlich gedachten mythischen Wesens liegt bei Kərəsāni vor. Ihn hat, wie wir annehmen dürfen, die iranische Sage oder — wohl richtiger — die awestische Theologie aus einem mythischen Wesen, das den himmlischen Soma bewacht, den Unsterblichkeits- und Opfertrank Göttern und Menschen verwehrt und auf den ihn raubenden Vogel schießt, in einen den Priestern feindlich gesinnten

Tyrannen verwandelt, der von Haoma aus der Herrschaft vertrieben wird.¹ Ist derartiges möglich, so werden selbst diejenigen, welche abgesehen von den Namen keinerlei Ähnlichkeiten zwischen Yama und Yima, Trita und Traëtaona gelten lassen wollen, die Annahme nicht für unbegründet halten dürfen, daß auch das irdische Königtum des Yima und des Traëtaona jüngeren Datums und erst auf iranischem Boden erwachsen sei. Dazu kommt noch, daß die Gestalten des vedischen Yama und des Trita menschliches Wesen oder Ansätze zur Vermenschlichung aufweisen. Denn ist Yama auch ein himmlischer König, so wird er doch auch als derjenige angesehen, welcher zuerst den Weg ins Jenseits gefunden, den Pfad für viele Nachkommende erkundet hat und ihn als erster selbst gegangen ist: der als erster der Sterblichen gestorben ist. Die öfter behandelte Frage, ob Yama ursprünglich ein Gott gewesen sei, aus dessen Naturbedeutung die Vorstellung von dem ersten gestorbenen Menschen abgeleitet werden konnte, oder ob er als der erste Mensch sich zum Beherrscher der Abgeschiedenen in einem himmlischen Paradiese entwickelt habe, darf hier unerörtert bleiben. Die Tatsache allein, daß Yama auch als der erste Sterbliche vorgestellt wurde, verbietet, aus seinem himmlischen Königtum seine Wesensverschiedenheit von dem irdischen König Yima zu folgern. Aber auch die anderen Unterschiede zwischen Yama und Yima sind nicht von der Art, daß sich nicht noch gemeinsame Züge erkennen ließen. Dahin gehört, wie mit Recht des öftern schon betont worden ist, daß jeder von beiden Herrscher in einem Paradiese ist: Yama, des Vivasvant Sohn, in einem von unversieglichem Licht erfüllten, von gewaltigen (?) Wassern durchströmten Paradiese,

¹ Bei dieser durchaus theologischen Umdeutung, die der Mythos erfahren hat, erscheint es verständlich, daß Kerosāni, der nach der ursprünglichen Fassung die Herabholung des Haoma zu verhindern versucht hatte, in einen Feind der Priester (*aθarvan*) und Haoma, der Gott, in seinen Gegner und Bestrafer verwandelt worden ist. Ich würde es schon deswegen nicht wagen, mit Hüsing (Iran. Überlieferung 223) in Yasna 9, 24 Haomō durch Humāyā (die als weiblicher Adler dem Vogel der vedischen Fassung entsprechen soll) zu ersetzen. Der Versuch, den ursprünglichen Text dieser Stelle und damit eine ältere iranische Fassung des Mythos herzustellen, erscheint mir sehr gewagt und führt zu höchst unsicheren Ergebnissen.

das eine Stätte der Sättigung und der Freuden, der Wunsch-
erfüllung und der Unsterblichkeit ist (RV. IX, 113, 7 ff.), Yima,
der Sohn des Vivahvant, der strahlende, der glanzvollste unter
den Geborenen, der sonnengleiche unter den Sterblichen, in
einem irdischen Paradiese, in dem er Vieh und Menschen un-
sterblich macht, in dem Wasser und Pflanzen nicht vertrocknen
und unerschöpfliche Speise gewähren, in dem es weder Kälte
noch Hitze, weder Alter noch Tod, nicht Schmerz und nicht
Neid gibt (Yasna 9, 4 ff.; Vd. 2, 5).¹ Diese Übereinstimmung, die
gewiß nicht als ‚unwesentlich‘ bezeichnet werden kann, wird
durch die Berührungspunkte zwischen den Vätern Vivasvant
und Vivahvant noch erheblich verstärkt. Denn Vivahvant ist
(Yasna 9, 4) der erste Sterbliche gewesen, der den Haoma ge-
preßt hat, und Vivasvant erscheint im R̥gveda, wie insbesondere
Hillebrandt (Ved. Myth. I, 482 ff.) gezeigt hat, als der mythische
erste Opferer. Daß es sich in allen den Stellen des RV., in
denen Vivasvant diese Bedeutung hat, um den Vater des Yama
handelt, geht deutlich aus RV. X. 21, 5 (*agnīr jātō ātharvaṇā*

¹ In ähnlicher Weise wie Yamas himmlisches und Yimas irdisches Paradies
wird die Sabhā des Yama in der bekannten Stelle des Mahabharata
(ed. Calcutta II, 311 ff.) geschildert: ‚Sonnenhell strahlend . . . durch
eigenes Licht . . ., nicht zu kalt und nicht zu heiß; weder Kummer,
noch Alter, weder Hunger, noch Durst, noch Unliebsames . . . sind
darin; alle Wünsche . . . werden dort erfüllt . . .; reichliche schmack-
hafte Speise . . . und schmackhaftes Wasser . . . gibt es dort . . .‘
Wenn auch ähnliches von den Sabhās des Indra, Varuṇa und Brahman
ausgesagt wird, so dürfen wir doch annehmen, daß diese Einzelheiten,
die übrigens in der Schilderung der Sabhā des Yama ein wenig aus-
führlicher dargestellt werden, für die himmlische Wohnung des Yama
von Anfang an charakteristisch gewesen sind. So sind auch ‚die vom
Feuer verzehrten‘ (*agnisvātāḥ*, vgl. RV. X, 15, 11) und andere Pitaras,
die auch in der Sabhā des Brahman erscheinen, wohl nur in der Sabhā
des Yama am Platze. Daß es sich bei dieser nicht etwa nur um eine
Götterwohnung gleich den anderen handelt, und daß die Beschreibung
von Yamas Sabhā an die vedischen Vorstellungen vom himmlischen Pa-
radiese anknüpft, geht auch daraus hervor, daß in Yamas Wohnung die
Guten, Rechthandelnden (*svratāḥ satyavādīnāḥ* . . . *śuddhāḥ pūtāḥ*
punyaṇa karmaṇā . . . *sukṛtāḥ karmabhiḥ* . . . *bhūṣitāḥ*) gelangen. Vgl.
RV. X, 17, 4: *yātrāsate sukr̥tāḥ* . . . Allerdings sitzen in Yamas Sabhā
auch die Bösewichte (*duṣkṛta-karmāṇāḥ*). Vgl. noch Mahābh. XIII, 4856 ff.:
yatra preto nandati punyakarmā, yatra pretaḥ śocate pāpakarmā, . . .
yatrāṇṛtaṇ noryate yatra satyam.

*vidād rīsvāni kāryā | bhūvad dutō rirāsrato . . . priyō
gamāśya kāmjo . . .)* hervor.¹

Eine weitere Übereinstimmung, die indessen nicht genügend gewürdigt wird, besteht darin, daß dem ersten Geschwisterpaar Yama-Yamī des R̥gvedaliedes X, 10 das Geschwisterpaar Yim (Ĵam)-Yimak (Ĵamak) des Bundahišn entspricht. Die Gründe, die gegen diese Zusammenstellung geltend gemacht worden sind, sind nichts weniger denn überzeugend. Dies gilt vor allem von den ‚scharfsinnigen Bemerkungen‘ El. H. Meyers (Gandharven-Kentauren 229 ff.), auf die Hillebrandt (Ved. Myth. I, 495) sich beruft, aber auch von den Gründen, die Hillebrandt außerdem noch ins Treffen führt. Beide messen dem Umstand, daß eine Schwester des Yima erst im Bundahišn und nicht schon im Awesta erwähnt wird, große Bedeutung bei. Daraus wird gefolgert, daß nicht nur Yamī, da sie einem späten, ‚gekünstelten‘ und ‚tendenziösen‘ Hymnus angehöre, eine spätere Schöpfung (gleich Indrapī oder Varuṇānī) sei, sondern daß dieselbe stets ‚schöpferische Kraft der Sage‘, die dem Yama wegen seiner etymologischen Bedeutung ‚Zwilling‘, und zwar erst in ‚der Zeit willkürlicher theologischer Spekulation‘, ein weibliches Gegenstück an die Seite gestellt habe, ganz unabhängig davon in nachawestischer Zeit zu Yim eine Zwillingsschwester Yimak erfunden habe. Es ist schon an sich höchst unwahrscheinlich, daß die schöpferische Kraft der Sage sich in spätvedischer wie in ‚spätiranischer‘ Zeit in solch gleichartiger Weise betätigt habe. Aber auch die Voraussetzungen, auf denen diese Konstruktion beruht, erweisen sich bei näherem Zusehen als hinfällig. Man ist vor allem nicht berechtigt, aus der späten Entstehungszeit des R̥gvedaliedes X, 10 zu schließen, daß die Gestalt der Yamī und die Vorstellung von dem Inzest des ersten* Ge-

Ich kann nicht mit Hillebrandt (l. c., 485) finden, daß die Deutung dieser Stelle unentschieden bleibt. Wie in den anderen Stellen, in denen Vivasvant der mythische erste Opferer ist, erscheint auch hier Agni als sein Bote, und wie er dort von Mātariśvan oder von den Ayus herabgeholt wird, so wird er hier von dem Atharvan erzeugt, der nach X, 92, 10 ‚als erster durch Opfer feste Ordnungen schuf‘. Bemerkenswert ist wohl auch, daß in X, 14, 6 unmittelbar nach Yama und Vivasvant die *āngiraso naḥ pitāro nāvagē ātharvāno bhṛgavaḥ* angerufen werden.

schwisterpaares (die der Dichtung zugrunde liegen muß, obwohl der Yama des Hymnus die Aufforderung zur geschlechtlichen Vereinigung mit der Schwester entrüstet zurückweist) ebenso jungen Datums seien. Daß ‚willkürliche theologische Spekulation‘ aus dem Namen des Yama die Gestalt der Schwester Yami und die Geschichte von dem Inzest oder auch nur von dem beabsichtigten Inzest herausgeklügelt habe, ist doch kaum glaublich. Da ist es denn doch wahrscheinlicher, daß beides trotz der späten Erwähnung von Anfang an dem Vorstellungskreise von Yama, dem ersten der Sterblichen, angehört habe. Ferner gebietet ‚Vorsicht vom kritischen Standpunkt‘ doch wohl, daß man das Nichtvorkommen einer Schwester des Yima im Awesta, zumal in unserem Texte, in dem vieles nur in Bruchstücken und Trümmern oder in kurzen Andeutungen erhalten ist, nicht als Beweis für spätere Erfindung werte.¹ Wenn aber Hillebrandt darauf Gewicht legt, daß Yim mit einer Dämonin und Yimak mit einem Dämon Affen, Bären und andere (schädliche) Tierarten zeugen (Bundah. 23, 1), so haben wir es da offenbar mit einem nur der iranischen Sage eigentümlichen Zug zu tun, der indessen ebensowenig als Argument gegen die Zusammenstellung der Geschwisterpaare verwendet werden darf, wie die Differenzen zwischen dem vedischen Yama und dem awestischen Yima irgend etwas gegen die Identität dieser zwei Gestalten beweisen. Dagegen möchte ich die Aufmerksamkeit darauf lenken, daß nach einem Pāhlāvī-Rivāyāt (bei West, *Sacr. Books of the East* 18, 419) Yimak nach der Wahrnehmung, daß ihr Gatte ein böser Dämon sei, sich als Hexe verkleidete und sich mit ihrem Bruder Yim, der vom Weine trunken war und die List der Schwester nicht merkte, geschlechtlich vereinigte. Es wird hinzugefügt, beide seien hierauf zu der Überzeugung gelangt, daß die Verwandtenehe eine gute Sache sei. Ist die Quelle auch jung — jünger als der Bundahišn — so dürfen wir doch bei aller Vorsicht vom kritischen Standpunkt den hier überlieferten Zug, gerade weil er mit der Weigerung des vedischen Yama gegen die geschlechtliche Vereinigung mit

Meyer beruft sich sogar darauf, daß auch Firdousī eine Schwester des Jam nicht erwähnt. Da aber die Sage von Yim und Yimak dem Dichter vermutlich bekannt gewesen ist, so beweist ihre Nichterwähnung das gerade Gegenteil von dem, was M. aus ihr geschlossen hat.

der Schwester so auffallend übereinstimmt, für alt und ursprünglich halten. Man wird doch nicht etwa behaupten wollen, daß auch dieser der indischen und iranischen Überlieferung gemeinsame Zug hier wie dort selbständig — durch die stets schöpferische Kraft der Sage — entstanden sei. Der Wert der Mitteilung (Bundah. 31, 4), daß Yim und Yimak ein Menschenpaar gezeugt haben, wird also weder durch den Umstand beeinträchtigt, daß jener mit einer Dämonin, diese mit einem Dämon Affen, Bären und andere Tiere zeugen, noch auch dadurch, daß sie nur einmal als Eltern eines Menschenpaares bezeichnet werden. Wenn es demnach wohl keinem Zweifel unterliegt, daß die Gestalt der Yimak nicht erst eine Schöpfung der Parsentradition ist, sondern in die awestische Zeit zurückreicht, in der sie schon die Schwester Yimas, des Sohnes des Vivahvant, des Herrschers in einem irdischen Paradiese gewesen sein muß, so ist offenbar auch der Yama des RV.-Liedes X, 10, der Bruder der Yami, mit Yama, dem Sohne des Vivasvant, dem ersten der Sterblichen, dem Herrscher in einem himmlischen Paradiese, identisch, obwohl Yama in diesem Liede nicht Vivasvant als seinen Vater bezeichnet, sondern seine Herkunft von dem Gandharva in den Wassern und von der Wasserfrau ableitet. Abgesehen davon, daß die Deutung des Gandharva in den Wassern an dieser Stelle schwierig ist und unsicher bleibt, scheint mir die Vaterschaft des Vivasvant denn doch mit der Abstammung des Yama und der Yami von dem Gandharva vereinbar zu sein. Denn die Worte *sá no nábhīḥ paramāṇḥ jāmī táṁ nau* (dies ist unser Ursprung, dies unser beider höchste Verwandtschaft) müssen nicht die Elternschaft des Gandharva und der Wasserfrau ausdrücken, sie können sich vielmehr sehr wohl auf ein entfernteres verwandtschaftliches Verhältnis beziehen.¹

¹ So ist RV. I, 105, 9 (*amī yé saptaś raśmādyas tūtrā me nábhīr átataḥ | tritās . . . sá jāmītvāya rebhati*) mit *nábhīḥ* und *jāmītvā* sicherlich entferntere Verwandtschaft, der Ursprung des Geschlechtes gemeint. Dasselbe Verhältnis liegt vor, wo der Vater Himmel als Ursprung (*nábhīḥ*: I, 164, 33) oder als alte Verwandtschaft (*purāṇām . . . jāmī*: III, 54, 9) und die Mutter Erde als Verwandte (*bāndhuḥ*: I, 164, 33) bezeichnet werden. Noch deutlicher ist X, 61, 18: *sá no nábhīḥ paramāśyá vā ghāhām tít pascā katilthák cid āsa* (das ist unsere höchste Verwandtschaft mit ihm; ich war nach ihm der so und so vielte). Andererseits ist

Wir dürfen uns mit der Erwähnung dieser gewiß nicht unwesentlichen Übereinstimmungen zwischen Yama und Yima begnügen und auf die Anführung von weniger sicheren Berührungspunkten verzichten.¹ Was aber die Verschiedenheiten zwischen den zwei Gestalten betrifft, so muß gerade wegen des Vorhandenseins wesentlicher Analogien zunächst die Möglichkeit offen gelassen werden, daß auch die vedischen Inder eine der Sage von dem ‚Frevel‘ des Yima ähnliche Erzählung von einer Verfehlung Yamas, des ersten der Sterblichen, der den Pfad ins Jenseits als erster gegangen ist, besessen haben. Wenn ferner nach dem awestischen Berichte Yima, in Indien aber nicht Yama, sondern Manu mit der Flutsage in Verbindung stehen, so wird nur buchstabengläubige Hyperkritik, wie sie Harlez geübt hat, darin einen wesentlichen Unterschied zwischen Yima und Yama erblicken. Denn Manu, des Vivasvant Sproß, ist — dies ist schon oft ausgesprochen worden — eine ‚Doublette‘ Yamas, er ist aber darum keineswegs, wie Roth (ZDMG IV, 430) gemeint hat, ‚eine jüngere, indische Schöpfung‘, wenn er auch schon in der Zeit des R̥gveda von Yama deutlich unterschieden wird. Der Beweis wird durch die iranischen Zeug-

es ganz unwahrscheinlich, daß der Gandharva in den Wassern und die Wasserfrau mit Vivasvant und Saranyū identisch seien, daß also der Vers X, 10, 4 auf die Hochzeit Saranyūs, der Tochter des Tvaṣtar und Mutter des Yama, mit Vivasvant (X, 17, 1—2) sich beziehe. Ein Hinweis auf diese Vermählung ist allenfalls erst in den Worten der Yamī (X, 10, 5) enthalten. Entscheidend ist, daß in dem auf den Dialog zwischen Yama und Yamī folgenden Liede (X, 11, 2) *gandharvīr ōpyā . . . yōsānā* mit der Saranyū gewiß nichts zu tun hat. Der Gandharva in den Wassern und die Wasserfrau sind offenbar an *gandharvō . . . apsarā . . . yōsā* in X, 123, 4—5 anzuschließen. Mit Recht hat daher Oldenberg, Rel. d. Veda (2. Aufl.) 281, Anm. 3 Hillebrandts Annahme, daß es sich in X, 10 um einen anderen Yama handle, als ‚gewaltsam‘ abgelehnt.

¹ Es ist immerhin sehr wohl möglich, daß die Erzählung des Mahābhārata (III, 142, 35 ff. = 10933 ff.), nach der Viṣṇu im Kṛta-Zeitalter die Rolle des Yama spielte (*yamatvaṃ kārāyāmāsa*) und in ihr das Sterben aufhören machte und eine so große Vermehrung von Menschen und Tieren bewirkte, daß die Erde sich um hundert Meilen in die Tiefe senkte, eine Parallele zu dem awestischen Bericht (Videvd. II) über Yimas die Erde vergrößernde und Menschen und Vieh vermehrende Wirksamkeit darstellt. Vgl. Jackson, Journ. Am. Or. Soc. 17, 185 ff. und vorher schon Spiegel, Ar. Periode 251.

nisse erbracht. Ich habe oben gezeigt, daß das Zwillingsspaar Yim und Yimak, obwohl es erst in mittelpersischen Quellen auftaucht, zweifellos mit Yama und Yamī identisch ist, also offenbar mit dem indischen Zwillingsspaar in die indo-iranische Zeit zurückreicht. Wie nun bei den Indern neben Yama die Gestalt des Manu, des ‚Menschen‘, tritt, so erscheint, allerdings wieder in jüngeren, mittelpersischen Quellen, in denen aber bekanntlich viele alte Vorstellungen überliefert werden, neben Yim und Yimak der erste ‚Mensch‘ (Mašyak, Mōšak, Mahrak, Martik, Mart) in Verbindung mit seiner Schwester, der ‚Menschenfrau‘ (Mašyānik, Mōšānik, Mōšānak, Mahriyānik, Mahriyānak, Martānak).¹ Dieses erste Menschenpaar aber ist mit Zügen ausgestattet, die auch Yim und Yimak eigen sind. Es sündigt gleich Yim gegen Gott und vollzieht, als nach längerem Beisammensein — nach fünfzig Wintern — die Geschlechtslust in ihm erwacht ist, die geschlechtliche Vereinigung (Bundah. 15, 8 ff.). Wenn von diesem Paare in ununterbrochener Reihe sieben Geschwisterpaare abstammen, von denen jedes Mann und Frau wird (ibid. 15, 24), und wenn Yim ein noch späterer Nachkomme des ersten Menschenpaares ist, so kann das nicht ursprünglich sein. Die Rolle des Herrschers im Paradiese weist darauf hin, daß er ehemals am Anfang der Menschheitsentwicklung seinen Platz gehabt haben muß, und es ist offenbar ursprünglich dieser erste Mensch allein gewesen, der mit seiner Schwester den Inzest beging. Diese Auffassung wird auch noch dadurch gerechtfertigt, daß nach Zādsparam 15, 2 (West, Pahl. Texts 47, 143) Manušak, die Schwester des Manušcīhr, der an einer noch späteren Stelle der parsischen Gencalogie steht, mit dem Dämon Ešm den bösen Feind der Iranier Kayward (Kōzarēš) zeugt. Schon West (l. c., Anmerk.) hat bemerkt, daß dieser Bericht eine Doublette zu der Erzählung von Yimak vorstellt, die mit einem Dämon Affen und Bären zeugt. Und Christensen (Festschrift F. C. Andreas 68) hat mit Recht darauf hingewiesen, daß Manušak ursprünglich das weibliche Gegen-

¹ Aus der Vergleichung der Schreibungen in den Pahlāvivüchern (auch in Anklesarias Ausgabe des großen Bundah.) und bei den arabischen Autoren, insbesondere bei Albērūnī, ergibt sich wohl, daß diese Formen der Namen gebräuchlich gewesen sind. Die Formen mit *s* gehen natürlich auf das awest. *mašya-* (mit angeblichem *s*) zurück.

stück zu einem iranischen Manuš gewesen sein muß. Aus all dem darf man meines Erachtens schließen, daß Yama (Yima) und Manu (Manuš) ursprünglich eine einzige Gestalt gewesen sind: Yama, der erste Mensch (*manu-*) und Herrscher in einem Paradiese, der gegen Gott sündigt, der Unsterblichkeit verlustig wird und nach längerem Beisammensein mit seiner Schwester, durch sie verleitet, mit ihr Nachkommenschaft zeugt. Von dieser Gestalt hat sich, offenbar schon in der indo-iranischen Zeit, das Beiwort *manu-* („Mensch“) abgespalten, und es ist zu einer selbständigen Gestalt geworden, in der in Indien besonders die sakrifikale Seite des Urmenschen hervortritt, während sie in Iran — erst von mittelpersischen Quellen erwähnt — als Mašyak am Beginn der Menschheitsentwicklung einige Generationen vor Yim, als Manuš — der aus der Erzählung von Manušcihr und Manušak zu erschließen ist — eine Anzahl von Generationen hinter Yim stehend nur eine Seite der indo-iranischen Urgestalt, das Urmenschentum, nicht aber das Herrschertum in einem Paradiese verkörpert. Wenn also bei den Iraniern Yima, bei den Indern Manu Held der Flutsage ist, so wird unbefangenes Urteil dies nicht als einen wesentlichen Unterschied erklären. Eine wichtige Übereinstimmung ist im Gegenteil gerade darin gelegen, daß beide Flutberichte, die im übrigen manche Verschiedenheiten aufweisen, an die Person des ersten Menschen geknüpft sind. Denn obwohl dem Yima im Awesta noch Haošyaŋha und Tayma-Urupi vorangehen, so muß er als Herrscher in einem Paradiese, der die Erde ausdehnt und bevölkert und Menschen und Vieh unsterblich macht, nachher aber infolge einer Sünde selbst sterben muß, ursprünglich doch der erste Mensch gewesen sein, wie denn auch der vedische Yama, der erste der Sterblichen, als erster Mensch anzusehen ist.¹ Schon der Umstand, daß als Yimas Nachfolger Aži Dahaka und Ōraetaona genannt werden, die ehemals der Yimasage ferngestanden haben müssen, weist darauf hin, daß die Herrscherreihe des Awesta in ihrem ersten Teile jüngeren Ursprungs und aus einer Anzahl

¹ Die Auffassung Hillebrandts (Ved. Myth. I, 490 ff.), daß unter *prathamamartyānām* nicht der erste der Menschen, sondern der erste der Sterblichen zu verstehen sei — ursprünglich seien auch die Götter als sterblich angesehen worden — hat schon Scherman, Materialien z. Gesch. d. ind. Visionslit. 133 ff., mit treffenden Gründen bekämpft.

der am besten bekannten mythologischen Gestalten zusammengestückelt worden ist.

Die tatsächlichen und die scheinbaren Verschiedenheiten schrumpfen also beträchtlich zusammen, wenn man nicht die überaus einfache und bequeme Methode befolgt, die Texte gläubig hinzunehmen, wie sie sind, und die Verschiedenheiten — z. B. daß Yima eine Burg baut, Yama aber nicht! — nur zu konstatieren, sondern — natürlich mit der gebotenen Vorsicht — den Zusammenhängen nachgeht und das Gemeinsame, das oft noch ganz deutlich hinter den Verschiedenheiten hervor-
guckt, aus ihnen herausschält. Es ist daher auch grundfalsch, wenn Edv. Lehmann (vgl. oben, p. 43) behauptet, daß auch bei Yama und Yima die Ähnlichkeit nur auf Unwesentlichem beruhe, das Konstituierende aber grundverschieden sei. Ebenso verfehlt wie die Methode, die nur das völlig Übereinstimmende für ursprünglich gemeinsam hält, sonst aber das Vorhandensein von Ähnlichkeiten leugnet, weil sie achtlos an ihnen vorbeigeht, ist das Verfahren von Gruppe, der im übrigen ganz in den Bahnen von Harlez wandelt, aber für Yama den rettenden Ausweg der Entlehnung von den Iraniern her gewählt hat, weil Yama erst in den jüngsten Büchern des Rgveda erwähnt werde (Die griech. Culte u. Mythen I, 91). Gerade die Verschiedenheiten, die zwischen den zwei Vorstellungskreisen des Yama und Yima obwalten, machen eine Entlehnung unwahrscheinlich und weisen vielmehr auf eine gemeinsame Quelle, aus der die indischen und die iranischen Vorstellungen in selbständiger Weiterentwicklung geflossen sind. Wie in manchen anderen Fällen ist es auch bei Yama sehr bedenklich, aus der Nichterwähnung vorschnell Schlüsse zu ziehen.¹ Es ist doch auch nicht eben wahrscheinlich, daß der Glaube an das Fortleben in einem himmlischen Jenseits, der mit der Gestalt des Yama eng verknüpft ist (R̥V. IX, 113, 8 und die Yamalieder), der Totenkult oder die Sage von dem ersten gestorbenen Menschen der älteren Zeit der rgvedischen Epoche fremd ge-

¹ Hätte nicht ein glücklicher Zufall uns noch die einzige Stelle der Gāṇās (Y. 32, 8) erhalten, in der des Yima, Sohnes des Vivalvant, und zwar als eines Frevlers, Erwähnung geschieht, so hätte gar mancher gewiß die Ansicht vertreten, daß den älteren Teilen des Awesta die Gestalt des Yima unbekannt gewesen sei.

wesen und erst anderswoher entlehnt worden seien! Aber Gruppe hat ja auch bei Soma-Haoma aus ganz unzureichenden Gründen der ‚Hypothese des Importes‘ den Vorzug vor der Herleitung aus der indo-arischen Urzeit gegeben. Auf eine weitere Auseinandersetzung mit einer Methode, die ‚Ähnlichkeiten‘ leichthin als bloßen ‚Zufall‘ erklärt und, wo dies nicht möglich ist, zur ‚Hypothese des Importes‘ ihre Zuflucht nimmt, dürfen wir verzichten. Nur einige ‚Zufälle‘, die Harlez und, im Anschluß an ihn, Gruppe konstatiert haben, müssen wir noch einer Betrachtung unterziehen.

Harlez behauptet (vgl. oben p. 44), daß Trita, Traitana und Orita, Oračtaona nur ‚quant au nom‘ aneinander erinnern, und Gruppe hat (l. c., p. 88 f.) hinzugefügt, bei Trita und Oračtaona scheine ein Zufall ‚sein neckisches Spiel getrieben zu haben‘. Die Analogien zwischen diesen Gestalten seien ‚nur so vager Art und lassen sich nur so ungefähr vermuten, wie es bei so nahe verwandten Sprachen sehr leicht durch Zufall hergestellt wird‘. Auf die sonderbare, auch von anderen angewandte Erklärung ‚zufälliger‘ Übereinstimmungen aus der nahen Verwandtschaft der Sprachen werden wir noch zurückkommen. Was aber die Analogien zwischen den Gestalten und Mythen des Trita und des Oračtaona betrifft, so kann gewissenhafte Erwägung doch nur zu der Feststellung führen, daß hier nicht vage Anklänge, sondern weitgehende tatsächliche Übereinstimmungen vorliegen. Wir wollen die zumeist längst bekannten und feststehenden Tatsachen zusammenfassen und die gegen die Vergleichung erhobenen Einwände prüfen. Trita Aptya erschlägt durch Indra gestärkt den laut schreienden, dreiköpfigen, sechs-äugigen Dämon Viśvarūpa (R̥V. X, 99, 6), den auch Indra selbst erlegt (X, 8, 8. 9; II, 11, 19) — denn es ist nicht eine einmalige, sondern eine immer wieder sich wiederholende, mit der Gewinnung der ‚Kühe‘ (der Wasser und des Himmelslichtes) verbundene Heldentat, wie ja auch die mit verschiedenen Namen bezeichneten Dämonen (Śuṣṇa-Kuyava, Ahīśuva usw.) offenbar nur ‚Hypostasen‘ des Ahi Vr̥tra sind,¹ der von Indra, aber auch von Trita erschlagen wird. In ähnlicher Weise erscheinen auch im Awesta, wie Hüsing (Die iran. Überlieferung 172 f.) mit Recht

¹ Vgl. L. v. Schroeder, Herakles und Indra 33 f.

betont, der Held des Drachenkampfes und der Drache selbst in mehrere, voneinander unterschiedene Gestalten gespalten. Mit Sicherheit darf man dies vor allem von dem dreiköpfigen, sechsäugigen, von *Θraētaona* erschlagenen *Aži Dahāka* und dem von *Kərəsāspa* besieigten, Männer und Rosse verschlingenden, giftigen *Aži Srvara* (Y. 9, 8 und 11) behaupten. Beide Drachenkämpfe sind der Ausdruck eines und desselben mythischen Vorgangs. Zu den natürlichen, aus dem Wesen des Mythos sich ergebenden Abspaltungen ist aber im Awesta noch eine jüngere, durch äußere Einflüsse verursachte Teilung der Gestalt des Helden hinzugekommen. Wie die spätere Tradition aus dem Beiwort *naire.manah* („männlichen Sinnes“) und dem Geschlechtsnamen *Sāma* des *Kərəsāspa* selbständige Gestalten, einen Sohn und einen Enkel des *Kərəsāspa*, gebildet hat,¹ so ist im *Hōm-Yašt* *Aōwya* als Vater des *Θraētaona* *Aōwyāni* von *Θrita* abgetrennt und zu einer neuen Gestalt gemacht worden. Zu diesem Schluß zwingt die Gestalt des vedischen *Trita Aptya*. Es ist ja reinste Willkür und kann durch nichts gerechtfertigt werden, wenn man an seiner Identität mit *Θrita* und *Aōwya* zweifelt. Die „Begründung“ des die Identität leugnenden Standpunktes hat denn auch bezeichnenderweise immer nur in der Annahme eines „Zufalles“ bestanden. Man kann aber auch noch aus dem Awesta selbst deutlich erkennen, wie die Spaltung in einen *Aōwya* und einen *Θrita* entstanden oder — wenn das Beiwort *Aōwya* sich schon sehr früh in eine selbständige Gestalt verwandelt haben sollte — vervollständigt worden ist. Die im *Hōm-Yašt* und in anderen Teilen des Awesta enthaltene Darstellung, nach der das Gelingen der Tat des Helden oder seine Geburt der Lohn für das einer Gottheit (*Haoma*, *Ardvi Sūrā Anāhitā*, *Drvaspā*, *Vayu*, *Aši*) dargebrachte Opfer ist, ist sicherlich jüngeren Datums. Ist schon das Künstliche dieser Einkleidung alter Mythen unverkennbar, so kann es kaum noch zweifelhaft sein, daß bei der Aufzählung des ersten, zweiten, dritten, vierten Opferdarbringers der von *Aōwya* abgetrennte *Θrita* nur deswegen die Stelle des dritten Opfers erhalten hat und dadurch in nähere Beziehung zu dem *Sāma Kərəsāspa* (anstatt zu *Aōwya* und *Θraētaona*) gebracht worden ist, weil

¹ Näheres schon bei Spiegel, *Iran. Alterthumsk.* I, 559 ff.

sein Name an das Zahlwort *šrityā* (‘der dritte’) anklingt. Ein Rest der ursprünglichen Zugehörigkeit zu Aōwya und Θraētaona ist noch darin enthalten, daß Θrita in der Aufzählung unmittelbar auf Aōwya und Θraētaona folgt. Überdies beweist aber auch die sprachliche Zugehörigkeit von Θrita zu Θraētaona,¹ dem Sohne des Aōwya, daß nicht Aōwya allein, sondern Θrita Aōwya der Name des Vaters von Θraētaona Aōwyāni gewesen ist, und daß man erst später Θrita fälschlich zu einem Angehörigen des Sama-Geschlechtes gemacht hat. Das sind nicht haltlose Vermutungen, sondern Folgerungen, zu denen gewissenhafte Betrachtung der Überlieferung führen muß. Die Anhänger der ‘école éranisante’ haben aber, anstatt die Überlieferung zu prüfen, mit souveräner Geberde entschieden, daß die Übereinstimmung von Veda und Awesta in bezug auf die Namen Trita Aptya und Θrita-Aōwya einem Zufall zuzuschreiben sei. Harlez hat gegen die Identifizierung dieser Gestalten noch eingewendet, daß Trita ein Gott sei, der noch vor Indra die Wolkendämonen besiegt habe, Θrita aber ein Mensch, König von Eran und erster Arzt der Welt, und daß Θraētaona als Besieger des Azi Dahāka und als Kämpfer in den Kriegen der Iranier erscheine, während von dem vedischen Traitana nur berichtet werde, daß er dem Dichter des Liedes R.V. I, 158 den Kopf spalten wollte. Demgegenüber muß, wie schon oft geschehen, zunächst darauf hingewiesen werden, daß die Besiegung des Drachen, die im Veda dem Trita nachgerühmt wird, im Awesta nicht dem Θrita, sondern dem Θraētaona zugeschrieben wird. Selbst wenn man nun mit Harlez in dem Umstand, daß der im Vidēvdāt (20, 2) erwähnte Θrita als erster Arzt erscheint, einen wesentlichen Unterschied zwischen Trita und Θrita erblicken wollte, steht es doch, wie wir dargestellt haben, unzweifelhaft fest, daß zwischen dem im Hōm-Yašt genannten Θrita und Θraētaona die engste Beziehung obwaltet, daß also Θrita dem Mythenkreis des Θraētaona angehört. Daraus ergibt sich aber für jeden, der sehen kann und will, die Identität von Trita und Θrita. Denn auch darin, daß Θraētaona, und nicht Θrita, den Drachen erlegt,

¹ Zuletzt darüber Wackernagel, Götting. Nachrichten. Phil.-hist. Kl. 1914, p. 61.

wird jeder, der die innerhalb der iranischen Überlieferung selbst sich vollziehenden Wandlungen kennt und nicht die vollständige Übereinstimmung der Mythen zweier auch noch so nah verwandter Völker erwartet, nur eine unwesentliche Verschiebung der Verhältnisse gegenüber der indischen Überlieferung erblicken. Θraētaona aber ist ursprünglich ebenso wenig ein irdischer König und Herrscher von Iran wie Aži Dahāka oder Kərəsaspā. Sie sind mythische Gestalten, die in genau derselben Weise zu Königen geworden sind, in der die spätere Sage aus dem Urmenschen Gaya Marətan den ersten iranischen König und aus dem Gandarəwa einen Hausverwalter des Aži Dahāka¹ gemacht hat. Andererseits würde die Zusammengehörigkeit von Θraētaona mit dem indischen Trita auch dann nicht in Frage gestellt sein, wenn die Behauptung, daß dieser ein Gott sei, völlig zuträfe. Mit Rücksicht darauf, daß von Trita (R.V. I, 105, 17) auch berichtet wird, er habe im Brunnen die Götter um Hilfe angerufen und sei durch Brhaspati befreit worden, darf man daran zweifeln, daß er von Anfang an ein Gott gewesen sei. Wesentlich und maßgebend ist in jedem Falle, daß er ein mythischer Held ist, der eine der Heldentat des Θraētaona ähnliche Tat vollbringt. Man hat ferner mit Unrecht aus dem Umstand, daß Θrita im Videvdāt (20, 2f.) als erster Arzt erscheint, einen schwer ins Gewicht fallenden Gegensatz zwischen ihm und Trita konstruiert oder darin wenigstens eine bemerkenswerte Verschiedenheit gesehen. Zunächst sei hier festgestellt, daß auch Θraētaona, der Drachenbezwinger, mit der Abwehr von Krankheiten in Verbindung gebracht wird. Denn Yt. 13, 131 wird seine Fravaši angerufen, damit man außer der durch den Drachen bewirkten Feindschaft auch dem Fieber und anderen Krankheiten — die auch

¹ Bei Firdousi (ed. Vullers I. 55, V. 403) heißt er رهی (Diener), پیشکار (Verwalter, V. 435 u. 448), نگهبان (Wächter, V. 447), im Muḡmil at-tavāriḡ, Journ. As. Sér. IV, t. I (1843), p. 414 وکیل (Beamter, Verwalter). Daß Firdousi کُندرو (Kundrou) tatsächlich der Gandarəwa ist (vgl. v. Stackelberg, Indog. Forsch. 4, 149ff.), wird durch die Schreibung des Muḡmil (l. c.) گُندروف, statt گندروف, bewiesen. Denn گُندروف gibt das awestische gandarəwa (گندرو nach Andreas) und die daraus hervorgegangenen Pahlāvischreibungen گندروف, گندروف (Mēn. Xr. 27, 50) wieder.

Θrita (Vd. 20, 2) abwehrt — Widerstand leisten könne.¹ Wir haben es da nicht etwa mit einem Zug zu tun, der der Gestalt des Θraetaona nur durch einen Zufall angefliegen oder willkürlich beigelegt worden ist. Daraus, daß unmittelbar vorher (130) die Fravaši des Yima — der während seiner Herrschaft Menschen und Vieh unsterblich, Wasser und Pflanzen unversieglich gemacht hat (Y. 9, 4) — seinem Wesen und seinem Wirken entsprechend gegen die von den Daēvas bewirkte Armut und gegen futterlose Trockenheit, die Fravaši des Kərəsāspa aber nachher (136) gegen das feindliche Heer, gegen Räuber und gegen die von Räubern bewirkte Feindschaft angerufen wird, darf man schließen, daß die Macht, Krankheiten zu verschrecken, seit jeher einen dem Wesen des Θraetaona eigentümlichen Zug gebildet hat und möglicherweise schon sehr früh mit dem Mythos von dem Drachenkampf von der Gestalt des Θrita auf ihn übertragen worden ist. Nun werden im R̥gveda (VIII, 47, 13f.) bekanntlich die Adityas und Uṣas angefleht, die offen und insgeheim begangene Sünde und den bösen Traum² weit weg zu Trita Aptya zu schaffen. Daß es sich dabei nicht allein um Sünden und böse Träume, sondern auch um Krankheiten handelt, geht aus Ath. V. VI, 113 hervor, wo in Verbindung mit der Sünde, die die Götter an Trita und dieser an den Menschen ‚abgewischt‘ haben, von der Krankheitsdämonin Grahi die Rede ist, welche die Götter durch Zauber verschwinden machen sollen. Wenn die schon in dem Liede des Atharvaveda angedeutete brahmanische Überlieferung Tritas Sünden und Krankheiten verschreckende Macht daraus erklärt, daß die durch den blutigen Teil des Opfers mit Schuld beladenen Götter diese Sünde auf die — zu diesem Zwecke erst erschaffenen — Sündenböcke Ekata, Dvita und Trita abwälzen, die die Sünde an gewisse mit Schuld behaftete Menschen weitergeben, oder daraus, daß Indra, Trita, Ekata und Dvita sich durch die Tötung des Viśvarūpa einer dem Brahmanenmord gleichwertigen Sünde

¹ Daher heißt es im Dāristān ī dēn. (ed. Anklesaria, p. 84 = West, Sac. Books of the East 18, 90): *pur bēšaz ēgōn Frēlōn* ‚voller Heilmittel wie F.‘. Vgl. auch *Cama Memorial Volume* 141 ff.

² Vgl. Yt. 13, 104 *ayanam xʾafnanam*, zu deren Abwehr die Fravaši des Hušyaoθna und anderer gläubiger Männer angerufen werden.

schuldig machen, die Trita dann an sündhaften Menschen ‚abwischt‘,¹ so liegt die priesterliche Mache dieser Deutung klar zutage. Nur Brahmanen konnten ausklügeln, daß die Erlegung des Dämons Viśvarūpa eine sündhafte Tat sei, und daß die Götter ihre Schuld an Trita abwischen, und daß dieser sie auf Menschen abwälze. Diese den Stempel später Erfindung tragende Vorstellung liegt den oben zitierten Rgveda-Versen, in denen die Adityas und Uṣas angefleht werden, Sünde und bösen Traum weit weg zu Trita zu schaffen, gewiß nicht zugrunde.² Daß hiebei neben der dem Trita eigenen Kraft, Sünden, böse Träume und — wie wir auf Grund von Ath. V. VI, 113 hinzufügen dürfen — Krankheiten zu verschrecken, auch die große Entfernung eine Rolle spielt, ergibt sich aus RV. IV, 23, 7, wo es von Indra heißt, er habe die Schulden weithin zu unbekannten Morgenröten weggetrieben.³ In diesem Zusammenhang gewinnt aber auch die Stelle der Taitt. S. I, 8, 10, 2, nach der Trita langes Leben verschafft (*vij u tritō jarimāṇam na ānaṭ*) so sehr an Bedeutung, daß wir in dieser Angabe nicht mit Macdonell (Ved. Mythol. 68) einen ‚sekundären Zug‘ werden sehen dürfen, den Trita als Bereiter des Unsterblichkeit verleihenden Soma erworben hätte. Die Vergleichung des Trita mit den awestischen Gestalten unterstützt vielmehr den aus den vedischen Angaben zu ziehenden Schluß, daß, wie Θraētaona Krankheiten abwehrt und Θrita dieselben Krankheiten verschreckt und ‚den Tod zurückhält‘, ebenso auch für Trita außer der Tilgung von Sünden die Abwehr von bösen Träumen und Krankheiten und die Fernhaltung des Todes besonders charakteristisch sind.

Nachdrücklicher, als wie dies bisher geschehen ist, soll hier auf eine weitere, übrigens längst bemerkte⁴ Übereinstimmung

¹ Vgl. Bloomfield, *Sacr. Books of the East* 42, 521 ff.

² Eine Stütze der brahmanischen Auffassung kann natürlich auch nicht darin erblickt werden, daß RV. VIII, 47, 17 *ṛāṇi saṃnáyāmasi* nach Oldenberg (Rgveda, zur St.) bedeutet ‚wir übertragen die Schuld‘ [und hernach den bösen Traum] auf Trita. Vorher werden die Verba *dadhātana*, *pīrā vaha*, *pīri dadmasi* gebraucht.

³ Oldenberg zu IV, 23, 7 weist unter anderem noch auf I, 24, 9: *bádhasva duré nīrtim* hin.

⁴ Vgl. Spiegel, *Ar. Periode* 271.

der indischen und der iranischen Überlieferung hingewiesen werden. Aus dem *R̥gveda* (I, 105, 17) erfahren wir nur noch das Faktum, daß Trita in einen Brunnen geraten ist, in dem er die Götter um Hilfe anruft, und aus dem er durch Bṛhaspati befreit wird. Nach der späteren vedischen und epischen Überlieferung (vgl. Geldner, *Ved. Stud.* III, 168 ff.) sind es die zwei Brüder des Trita, die ihn aus Neid in den Brunnen stürzen oder — nach einer anderen Fassung —, ohne sich um den in den Brunnen gefallenen Trita zu kümmern, ihres Weges gehen. Wenn man auch selbstverständlich nicht so weit gehen darf, im Anschluß an die indische Tradition das Lied I, 105 dem im Brunnen befindlichen Trita in den Mund zu legen, und wenn auch manche Einzelheiten in den Geschichten von Trita, insbesondere in der Fassung des 9. Buches des *Mahābhārata*, gewiß spätere Zusätze und Ausschmückungen sind, so ist es doch nicht zweifelhaft, daß das Wesentliche dieser Geschichten, die Schuld zweier böser, neidischer Brüder an dem Unfall des Trita, nicht erst von der Tradition erfunden worden ist. Denn auch von Firēdūn (*Grātaona*) wird bei Firdousi (ed. Vullers I, 50, V. 298 ff.) in ähnlicher Weise erzählt, daß zwei Brüder, die ihn auf dem Zuge gegen Azdahā (*Aži Dahaka*) begleiteten und ob seines Glückes neidisch waren, des Nachts einen Stein von der Höhe eines Berges hinunterrollen ließen, damit er den am Fuße des Berges schlafenden Firēdūn erschlage. Wie nach dem *R̥gveda* Bṛhaspati den Trita aus dem Brunnen rettet, so ist es hier ein Engel (*Sarōš*), der Firēdūn, allerdings vor dem Anschlag der Brüder, in der Zauberei unterweist, so daß dieser durch Zauberkraft das Herabrollen des Steins zu verhindern vermag. Daß solche Übereinstimmung, neben der es natürlich auch Abweichungen im einzelnen gibt und geben muß, nicht als Zufall bezeichnet werden darf, sollte selbstverständlich sein.

Wie uns Firdousi in diesem Falle ein Stück sehr alter iranischer Überlieferung erhalten hat, das eine wertvolle Ergänzung zu der indischen Überlieferung von Trita darstellt, so liegt offenbar in der durch Firēdūn erfolgenden Befreiung der zwei Frauen aus der Gewalt des Azdahā (ed. Vullers I, 53, V. 364 ff.) ein Reflex der Gewinnung der Wasser durch Trita vor, zumal da in einigen *Indraliedern* die vom Dämon ein-

geschlossenen Wasser als ‚den Dämon zum Herrn [oder Gatten] habend‘ (*dāsīpatni*)¹ bezeichnet werden.

Doch man hat sogar daran gezweifelt, daß der Drachenkampf des *Θraētaona* sich überhaupt mit dem des *Trita* vergleichen lasse. Denn der Drache (*ahi*) der indischen Drachenkämpfe sei ein himmlisches, der *Aži Dahaka* aber ein irdisches Ungeheuer.² Dieser Einwand ist natürlich ebenso zu werten, wie die ‚Feststellungen‘, daß *Trita* ein Gott, *Θraētaona* aber ein Mensch sei, u. ä. m. Harlez hat (vgl. oben p. 45) noch aus Veda und Awesta alle erreichbaren Verschiedenheiten zwischen dem indischen und dem iranischen Drachen herausgeholt und unter anderem darauf hingewiesen, daß *Aži Dahaka* von *Avra Mainyu* geschaffen worden sei, nicht zu dem Zwecke, daß er die himmlischen Wasser raube, sondern damit er die Welt des *aša* verderbe. Da diese Betrachtungsweise auch heute noch Anhänger zu haben scheint, wird es nicht überflüssig sein, wenn hier in Kürze die Verkehrtheit dieser Anschauung aufgezeigt wird. Man könnte denjenigen, welche den Unterschied zwischen dem himmlischen und dem irdischen Drachen betonen, zunächst schon entgegenhalten, daß der Mythos sich eigentlich einer krassen Vernunftwidrigkeit schuldig macht, wenn er Schlangen und Eber — so werden die Dämonen öfter benannt — am Himmel erscheinen läßt. Schon dieser Umstand beweist hinlänglich, daß der Unterschied zwischen himmlischen und irdischen Ungeheuern nicht so groß ist, wie er zu sein etwa scheint. Dieser Abstand wird indes noch verkleinert, wenn wir gelegentlich aus dem R.V. erfahren, daß Dämonen, die von Indra bekämpft werden, zum Himmel emporzusteigen suchen, von Indra aber hinabgeschüttelt werden.³ Daß der Mythos solch gelehrte Unterscheidungen zwischen himmlischen und ir-

¹ R.V. I, 32, 11: *dāsīpatniṛ āhigopāh*. Darauf hat schon Darmesteter, *Orm. et Ahr.* 106f. hingewiesen. Ich halte es übrigens trotz Bartholomae, *Altiran. Wtb.*, s. *dahāka*, und trotz der formellen Verschiedenheit noch immer für wahrscheinlich, daß *dahāka* und *dāsa* (*dāsī*) auch etymologisch verwandt seien.

² So auch Spiegel, *Ar. Periode* 257.

³ Vgl. II, 12, 12: *rauhiṇām āsphurad vājrabākur dyām ārōhantam*; VIII, 14, 14: *māyābhir utaiṣṣpata(h) . . . dyām ārīruksatah | āva dāsyūṛ adhanuthāh* |. Ich meine natürlich nicht, daß diese Dämonen auf der Erde hausend gedacht werden.

dischen Drachen überhaupt nicht macht, zeigt der armenische Volksglaube, in dem der ‚von der Erde zum Himmel aufsteigende‘ Gewitterdrache, *Višap* genannt, von dem Engel Gabriel mit dem Stabe oder der Rute, d. i. mit dem Blitz, geschlagen und in kleine Stücke zerhackt wird, die als Schlangen herabfallen.¹ Der Višap aber ist ursprünglich der awestische Drache, denn das Wort ist identisch mit dem awestischen *višāpa* (‚Gift als Säfte habend‘, vgl. Bartholomae, *Air. Wtb.*, s. v.), das einmal (Nirangistan 48) Beiwort von *aži* ist, wie der Drache Srvara (Y. 9, 11) als *višavant* (‚giftig‘) und der offenbar mit ihm identische Drache, gegen den Haoma (Y. 9, 30) angerufen wird, als *višō.vāpā* (‚Gift spritzend‘) bezeichnet werden. Und der Engel Gabriel ist an die Stelle des Vahagn (Վաղնա, *Vrtrahān*) getreten, der bei Agathangelos (ed. Venedig 1835, p. 606) der Drachenwürger (*ϥհշարպաւոր višapakʿat*) heißt.² Der Donner ist das Geschrei, das der vom Engel Gabriel geschlagene Višap ausstößt. Auch der Drache Vrtra schreit laut, als Indras Donnerkeil ihn getroffen hat (RV. I, 52, 10). Und wie der Višap in kleine Stücke zerhackt wird, so liegt auch Vrtra (I, 32, 7) zerschlagen an vielen Orten da (*purutrā . . . aśayad vṛṣṭaḥ*). Wenn diese herabfallenden Stücke des Višap Schlangen sind, so erinnert dies wieder daran, daß nach dem Dēnkart (IX, 21, 9 f.: West, *Sacr. Books of the East* 37, 214) bei den ersten drei Schlägen, die Frētōn gegen den Körper des Dahāk führt, aus ihm Schlangen und anderes schädliches Getier herauskommen.

Noch sei darauf aufmerksam gemacht, daß der Dämon *Suṣṇa*, der ja nur eine Variante der anderen, von Indra und Trita erschlagenen Drachen ist, RV. VI, 20, 5 als großer *drūh* (Schädiger, Unhold) bezeichnet, und daß *Aži Dahāka* Y. 9, 8 eine daēvische *druij* genannt wird. Schließlich bezieht sich das dem *Aži D.* (l. c.) beigelegte Beiwort *hazarna.yaoχsti* (‚tausend Fähigkeiten [oder ähnl.] besitzend‘) wohl auf Zauberkünste des Drachen — auch der *Dahhāk* bei Firdousi wird Zauberer (*jādū*) genannt — und entspricht den Beiwörtern *māyīn*, *māyāvin* u. ähnl., die die Drachen im RV. erhalten.

¹ M. Abeghian, *Der armen. Volksglaube* 78 ff.

² Vgl. Hübschmann, *Armen. Gramm.* 76 und Gelzer, *Berichte über d. Verh. sächs. Ges. Wiss., Phil.-hist. Kl.* 1896, p. 104.

Sitzungsber. d. phil.-hist. Kl. 176 Bd. 7. Abh.

Es ergibt sich also bei genauerer Untersuchung eine solche Fülle von wichtigen Übereinstimmungen und Analogien zwischen Trita und Θrita-Θraētaona, daß wir auf die Lösung der Frage, ob auch zwischen Θraētaona und dem vedischen Traitana außer der formellen Zusammengehörigkeit eine sachliche Beziehung besteht, verzichten können. Die Beantwortung dieser Frage ist schwierig, weil Traitana nur einmal (R.V. I, 158, 5), und zwar in einem ziemlich dunklen Verse erwähnt wird. Ich halte es jedoch für sehr unwahrscheinlich, daß Traitana der Name eines Dämons sei, der den Kopf des Dichters (!?) spalten wollte. Wenn im R.V. von dem Spalten oder Abhauen eines Kopfes die Rede ist, so handelt es sich immer um den Kopf eines Dämons. Doch ich wage keine Entscheidung.

Zu den von Harlez und anderen am heftigsten bestrittenen Vergleichen gehört ferner die des (Indra) Vrtrahan mit dem awestischen Vərəθraϥna. Auch hier werden einige Ergänzungen zu dem, was bisher zu gunsten dieser Vergleichung vorgebracht worden ist,¹ am Platze sein. Aus dem oben zu dem armenischen Višap Bemerkten geht hervor, daß die Iranier einen dem Mythos von (Indra) Vrtrahan und Vrtra ähnlichen Mythos eines Drachentöters Vərəθraϥna besessen haben müssen. Denn Višap und Vahagn sind zweifellos iranischer Herkunft.² Wenn dieser Mythos auch im Awesta nicht mehr vorhanden ist, so lassen sich doch noch seine Spuren feststellen. Und zwar meine ich, daß sie in den Zusammensetzungen mit dem Worte *vərəθra*

¹ Vgl. Hillebrandt, Ved. Myth. III, 188 f.; Oldenberg, Rel. d. Veda² 132.

² Bei Hillebrandt, l.c., heißt es: 'Vahagn ist ein altarmenischer Gott von großer Popularität, nach Gelzer vielleicht iranischen Ursprungs', während Gelzer (Ber. über d. Verhandl. sächs. Ges. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., 1896, 104) richtig schreibt: 'Iranischen Ursprungs ist auch der vielleicht . . . populärste Gott der Armenier.' Daß im späteren armenischen Volksglauben der den Drachen (*višap*) schlagende Engel Gabriel (vgl. oben p. 65) an die Stelle des Vahagn (Vərəθraϥna) getreten ist, ersieht man auch aus der bekannten Stelle des Moses von Khorene (ed. Le Vaillant de Florival I, 126), nach der man des Vahagn Kampf mit den Drachen (*and višapac*) und seinen Sieg über sie in Liedern erzählte und von ihm den Heldentaten des Herakles sehr Ähnliches sang. Auch in den Hymnen der Mysterien des Miθra werden die Heldentaten des Artagnes (Vərəθraϥna)-Herakles besungen (Cumont-Geffrich, Myst. d. Miθra, 2. Aufl., p. 100).

vorliegen. Denn die Übereinstimmung oder die Ähnlichkeit der Bildungen *vrtra-háin* : *vərəθra-ʃan*, *vrtra-hántama* : *vərəθra-ʃastama*, *áhi-ghna* : *vərəθra ʒna*, *vrtra-hátya* (,Vrträtötung‘; ,Kampf‘: *vrtrahátyeṣu*) : *vərəθra-ʒnya* (,Feindbesiegung‘; ,Kampf‘: *vərəθraʒnyaēšu*,¹ neben und gleichbedeutend mit *pəšanāhu*), *vrtra-tár* : *vərəθra-taurvan*, *vártra-ghna* : *vāraθra-ʒna*, *vártra-hatya* : **vāraθra-ʒnya* weist darauf hin, daß die vedischen und die awestischen Formen nicht unabhängig voneinander entstanden sein dürften. Da ist denn vor allem die Tatsache sehr bemerkenswert, daß Indras Donnerkeil (*vájra*) als *vrtrahán* (RV. I, 121, 12; VI, 20, 9) und *vártraghna* (Taitt. S. 5, 7, 3, 1 usw.: *indrasya vājro 'si vártraghnaḥ*), die Waffe (*vaēda*), die (Yt. 19, 92) der als *vərəθraʃā* charakterisierte (Yt. 5, 61) *Θraētaona* führt und die eine Keule² ist, als *vāraθraʒna* bezeichnet wird.

Schon die formelle Übereinstimmung von Vrddhibildungen wie *vártraghna* und *vāraθraʒna* schließt wohl den Gedanken aus, daß wir es hier mit Formen zu tun haben könnten, die unabhängig voneinander — durch die schöpferische Kraft der Sprache — entstanden wären. Die Annahme, daß diese Formen vielmehr aus einem Indern und Iraniern gemeinsamen Vorstellungskreis herkommen, wird auch nicht durch den Umstand entkräftet, daß *vártraghna* nicht schon im Rgveda, sondern erst in der späteren brahmanischen Literatur vorkommt. Für höheres

¹ Vgl. Yt. 13, 23: *yā̎ (fravašayū) zaoyā̎ vərəθraʒnyarān* und RV. IV, 24, 2: *sá (Indra) vrtrahátye hávyaḥ*.

² Vgl. Dēnkart, ed. Bombay 1911, p. 811 (= West, *Sacr. B. of the East* 37, 214): *vazr*. Es ist der die Gestalt eines Stier- oder Büffelkopfes besitzende *gurz* (*gurza*) des Firēdūn (Šāhn. ed. Vullers I, p. 49, V. 287 f.; p. 59, V. 483; *al-jurz* bei Tabari, *Ser. I*, p. 228). Dieser *gurz* leuchtet der Sonne gleich (ibid., p. 49, V. 289), wie der *vájra* des Indra als leuchtend (*dyumánt*: V. 31, 4) bezeichnet wird. Zu *vaēda*, dem awestischen Ausdruck für *Θraētaona*s Waffe, darf daran erinnert werden, daß die ai. Wurzel *vyadh*, zu der *vaēda* gehört (Barthol., *Air. Wtb.* s. v.), vornehmlich von der Durchbohrung von Indras Gegnern und von dem Erschlagen der Dämonen und Gespenster gebraucht wird. In ähnlicher Weise verhält es sich mit awest. *snaiθiš* und der ai. Wurzel *knath*. Denn diese Wurzel und ihre Ableitungen werden öfter angewendet, wenn von der Zerschmetterung der Gegner des Indra (*vrtrá, dāsa* usw.; vgl. auch I, 57, 2: *vájraḥ knāthitā*) die Rede ist, und *snaiθiš* ist insbesondere die Waffe, die gegen die Dävas geführt wird.

Alter der Form *vārtraghna* spricht außer der awestischen Parallelförm *vərəθrayna* (*vərəθrayni*) auch die ganz ähnliche Vrddhibildung *vārtrahatyā* (RV. III, 37, 1) in *vārtrahatyāya śívase* ‚zur Kraft, die dem Schlagen der Feinde dient‘.¹ Wenn überdies, wie wir schon bemerkt haben, *vārtraghna* in der Wendung *indrasya vājro 'si vārtraghnaḥ* (Taitt. S. 5, 7, 3, 1) in der Bedeutung ‚dem Erschlagen des Vṛtra dienend‘, ähnlich wie *vṛtrahān* im Rgveda, als Epitheton der Keule des zu Trita in engster Beziehung stehenden Indra gebraucht wird² und *vərəθrayna* in der Bedeutung ‚dem Erschlagen des Feindes (*vərəθra*) dienend‘ Beiwort der Waffe, d. i. der Keule, des den Drachen erschlagenden θraētaona ist, so dürfen wir schließen, daß die Iranier den Drachen (*aži*) als *vərəθra* ‚Feind‘ bezeichnet haben, wie die Inder den Drachen (*ahi*): *vṛtra* (*Vṛtra*) genannt haben. Es unterliegt ja doch auch keinem Zweifel, daß θraētaona nur deswegen, weil er den Drachen erschlägt (Y. 9, 8: *yō janat ašim dahākam*; Vid. 1, 17: *janta ašōiš dahākāi* [st. *dahākahe*]), *vərəθrajā* (Yt. 5, 61), d. i. ‚der den Feind (*vərəθra*) schlagende‘ — und nicht bloß ‚der siegreiche‘ (Barthol., Wtb.) — heißt. Und aus der oben (p. 57 ff.) dargelegten Übereinstimmung von θrita-θraētaona mit dem indischn Trita, der ebenso wie der eigentliche Vṛtrahan (Indra) ein Vṛtratöter ist, sowie aus dem Umstand, daß bei den Armeniern (Moses von Khor., ed. Le

¹ Vgl. *vṛtrahāṃ śívah* RV. VI, 48, 21.

² *Vārtraghna* bedeutet hier gewiß nicht ‚auf den Schläger des Vṛtra bezüglich, ihn betreffend usw.‘ (Petersb. Wtb.). Besser gibt Sāyana das Wort durch *vairighātā* ‚Feinde tötend‘ wieder, noch genauer zu Taitt. S. 2, 5, 2, 4: *sá* (d. i. Indra) *devātā vṛtrān nirhāya vārtraghnañ. haviḥ . . . nir avapat* und nachher zu *tāt saṃślāpya vārtraghnañ havir vājram ādāya* durch *vṛtrahananahetubhātām* (Mittel zur Tötung des V. seiend). In ähnlichem Sinne wird das Wort auch gebraucht Kāth. 24, 7: *indro vṛtram ahan sa eṣa vārtraghnaḥ paśur vijityā ālabhyate* und ibid. 27, 3 *devā vai . . . tato vṛtram aghnan sa eṣa somo vārtraghno vijityai grhyate*. In den zwei letztgenannten Stellen bedeutet *vārtraghna* ‚dem Schlagen der Feinde dienend‘, aber der Zusammenhang beweist, daß auch noch Beziehung auf die Tötung des Vṛtra vorliegt. Strenggenommen ist Taitt. S. 5, 7, 3, 1 *vārtraghna* nicht Beiwort des *vāja*, sondern des Herdsteines (*aśman*), bedeutet also ‚zum Schlagen der Feinde dienend‘, aber der *aśman* wird doch nur deswegen *v.* genannt, weil der *vāja*, mit dem er identifiziert wird, *vārtraghna* (‚zum Schlagen des Vṛtra dienend‘) ist. Wir dürfen also sagen, daß *v.* Beiwort des *vāja* ist.

Vaillant de Florival 132) neben dem ‚Drachenwürger‘ Vahagn auch noch Hruden (= Θρακταona) als Bezwinger des Biurasp Aždahak (des Aždahāk Bēvarasp der Pähläviquellen) erscheint, ergibt sich ferner, daß ebenso wie bei den Indern Indra (Vṛtrahan) und Trita als Vṛtratöter besungen wurden, auch bei den Iranern außer Θrita-Θρακταona noch ein Vərəθrajan (Vərəθrayna) als Töter des *vərəθra* (‚Feind‘) genannten Drachen vorgestellt worden ist. Gleichzeitig beweist der auf *vərəθrayna* zurückgehende Name des armenischen Vahagn, daß, wie bei den Indern Indra, bei den Iranern nicht Θrita-Θρακταona, sondern Vərəθrayna der Drachentöter *առ թշուղտ* gewesen ist, daß also Θrita-Θρακταona zu diesem Vərəθrayna in einem ganz ähnlichen Verhältnis gestanden haben muß wie Trita zu Indra. Ist aber Vərəθrayna — und nicht, wie man wohl hätte erwarten dürfen, Vərəθrajan — der Name des awestischen Drachentöters gewesen, so bedeutet dieser Name wie Vərəθrajan zweifellos ‚Töter des Feindes‘ (d. i. des Drachen).¹ Und dieselbe Bedeutung ist auch für den im 14. Yašt gefeierten Vərəθrayna anzunehmen. Denn wenn auch das Wort *vərəθrayna* im Awesta im Sinne von ‚Sieg‘ — ursprünglich ‚Erschlagen des Feindes (der Feinde)‘ — gebraucht wird, so ist doch der Vərəθrayna des 14. Yašt nicht, wie öfter behauptet worden ist, eine Personifikation des Sieges, ein ‚Genius des Sieges‘, sondern mit dem Drachentöter Vərəθrayna, dem Vorbild des armenischen Vahagn, durchaus identisch. An eine bloße Abstraktion hätte sich schwerlich die Vorstellung geknüpft, daß Vərəθrayna in den zehn Gestalten des Windes, eines Rindes, Rosses, Kameles, Ebers, Jünglings, des Vogels Vərəjan (Varəyna), eines Widders, einer Ziege und eines Kriegshelden erscheine (Yt. 14, 2–27). Darauf, daß die Bezeichnungen einiger dieser Gestalten (Stier, Jüngling, Widder, Held), wie Darmesteter (Orm. et Abr. 125f.) bemerkt hat, im Rgveda als Epitheta des Indra vorkommen, wird man wohl nicht viel Gewicht legen dürfen. Wichtiger ist — und dies ist Darmesteter entgangen — daß einmal (RV. VIII, 2, 40) ausdrücklich von der Verwandlung des Indra in einen Widder

¹ Dagegen spricht natürlich nicht der Umstand, daß *yna* im Awesta sonst nur ‚das Schlagen‘ und nicht ‚schlagend‘ bedeutet. In dem Genetiv Vərəynah (Yt. 14, 19) liegt jedenfalls thematisch gebildetes *yna* ‚schlagend‘ vor.

(*meṣā bhūtāḥ*) die Rede ist, und daß nach RV. III, 53, 8 und VI, 47, 18 Indra durch Anwendung von Zauberkünsten mannigfache Gestalten annimmt.¹ Eben deswegen wird er ‚an Zauberkünsten reich‘ (*purumāyā*) genannt. Auch in den Epen wird dem Indra die Fähigkeit, vielerlei Menschen- und Tiergestalten anzunehmen, zugeschrieben. So insbesondere Mahābhārata (ed. Calcutta) XIII, Vers 2273 ff., wo ausgeführt wird, daß der an Zauberkünsten reiche (*bahumāyāḥ, māyāvī*) Indra infolge seiner Zauberkraft (*māyā*) unter anderem als Jüngling oder als alter Mann, in verschiedenen Farben und als Angehöriger der einen oder der anderen Kaste, als Papagei, Krähe, Schwan, Kuckuck, Löwe, Tiger, Elefant, als Gott oder Daitya, als Fliege, Mücke oder auch in der Gestalt des Windes (*vāyubhūtāḥ*) erscheint. Mahābhārata XII, 6696 tritt er als Schakal, Rāmāyaṇa 3, 9, 16f. als Soldat (*bhaṭa*) auf. Hierher gehört offenbar auch die im Śatapathabrahmaṇa 12, 7, 1, 1 ff. enthaltene Geschichte von der Tötung des Viśvarūpa durch Indra: Als er den V. getötet hatte, setzte er sich durch Gewalt in den Besitz des Soma und trank ihn. Da entwichen seine körperlichen und geistigen Kräfte aus den einzelnen Bestandteilen seines Körpers und wurden zu einer grauen Ziege (*aḥaḥ*), zu einem Widder (*aviḥ paśur . . . meṣaḥ*), zu einem Stier (*gaḥ paśur . . . ṛṣabhaḥ*), zu einem Einhufer: Roß, Maulesel, Esel, zu einem mit den Krallen schlagenden Adler (*śyeno 'pāsthīhā*), dem König der Vögel, zu einem Wolf, Tiger und Löwen, zu verschiedenen Pflanzen, zu Blei und Gold und zu berauschenden Getränken. Wenn es nun auch den Anschein hat, daß diese Geschichte in der vorliegenden Fassung vor allem besagen will, Indras Kräfte seien in Vertreter der einzelnen Naturreiche verwandelt worden, so muß ihr doch die Vorstellung zugrunde liegen, daß Indra die

¹ III, 53, 8: *rūpāṃ-rūpaṃ māghvā bobhavāti māyāḥ kṛtvānās tanvāṃ pāri svām*; VI, 47, 18: *rūpāṃ-rūpaṃ prītīrūpo babhūva . . . | indro māyābhīḥ pururūpa igrate*. Hierher gehört wohl auch III, 48, 3f.: *purudhāpraṭīkaḥ || . . . yathāvāsīm tanvāṃ cakre*. Unter diesen Gestalten sind natürlich nicht, wie Sāyaṇa zu VI, 47, 18 meint, die Gestalten der Götter (Agni, Viṣṇu, Rudra) zu verstehen. Der Armenier Eznik (ed. Venedig 106f.: vgl. auch Abeghian, Der armen. Volksglaube 79) bekämpft den Glauben, daß der Dracho (*cīṭap*) sich in einen Maulesel, ein Kamel oder in einen Reiter, der wie ein Mensch hinter dem Wilde dahinstürmt, verwandeln könne.

Fähigkeit besessen habe, in mancherlei Verwandlungen, besonders in gewissen Tiergestalten, zu erscheinen. Man wird darum wohl annehmen dürfen, daß die fünf Gestalten der Ziege, des Widders, Stieres, Rosses und des mit den Krallen schlagenden Adlers, die hier an erster Stelle aufgezählt werden, in einem engeren Zusammenhang mit den entsprechenden fünf von den zehn Gestalten des Vərəθraϥna (Ziege, Widder, Stier, Roß, Vogel Vərəjan) stehen. Es ist insbesondere ‚der mit den Krallen schlagende Adler‘, der beweist, daß einerseits die angeführte Stelle des Śatapathabrahmaṇa — wenigstens zu einem Teile¹ — nicht auf freier Erfindung der brahmanischen Theologen beruhen kann, und daß andererseits die Beziehungen, welche zwischen Indra (Vṛtrahan) und Vərəθraϥna obwalten, noch über die bisher bekannten Berührungspunkte (Verwandtschaft der Namen und Verbindung mit einem Adler) hinausreichen. Der mit den Krallen schlagende Adler (*śyeno 'pāsthīhā*), der König der Vögel, ist ja doch mit *dem RV. X, 99, 8 erwähnten ‚Adler mit ehernen Krallen‘ (*śyeni 'yopāstir*) identisch.² Dieser ist nun allerdings nicht, wie öfter behauptet worden ist, der den Soma raubende Vogel. Denn aus dem Zusammenhang und aus dem Inhalt des Verses ergibt sich, daß in ihm nicht vom Somaraub, sondern von Indra die Rede ist, der ‚sobald er sich zum Soma gesetzt hat,³ die Dasyus erschlägt‘. Von dem den Soma holenden Adler aber wird im RV. niemals erzählt, daß er die Dasyus oder andere Gegner des Indra erschlagen habe! Es ist also Indra selbst, der in der Gestalt eines Adlers mit ehernen Krallen, nachdem er Soma getrunken, diese Tat vollbringt, wie er ja auch sonst nach dem Soma-genuß diese und andere ähnliche Heldentaten verrichtet haben soll.⁴ Wenn nun in der bekannten Stelle des Kāthaka (37, 14)

¹ So ist es z. B. möglich, daß die Entstehung des Wolfes, des Tigers und des Löwen aus der Stärke, dem Zorn und der Kraft, die dem Urin, dem Magen und dem Blute entströmen, erst später ausgeklügelt worden ist.

² Ähnlich urteilt auch Oldenberg, Rgveda, z. Stelle.

³ Zu *ūpa* . . . *śīdād indum* vgl. VI, 57, 2 (von Indra): *sómam . . . ūpāsadat pātave* . . .

⁴ Der Somaraub durch den Adler und die Besiegung des Dämons durch Indra werden deutlich auseinandergehalten, besonders RV. VI, 20, 6: ‚Indem er (Indra), wie der Adler für ihn den berausenden Soma-

erzählt wird, Indra habe, nachdem er die Gestalt eines Adlers angenommen, das *amṛta* aus dem Munde des *Śuṣṇa* geraubt, so liegt hier wohl, wie schon Bloomfield (JAOS. 16, 8f.) angenommen hat, eine sekundäre Form des Mythos von der Herabholung des Soma vor, und zwar, wie mir scheint, eine Vermengung des Mythos von dem Raub des Soma durch den Adler für Indra und der Vorstellung, daß Indra sich — wohl bei der Ausführung gewisser Taten, insbesondere bei der Besiegung der Dämonen — in mancherlei Tiergestalten, darunter

schößling, (so) das Haupt des *Dāsa* *Namuci* abriß.⁴ — Hillebrandt (Ved. Myth. I, 280) hat also mit Unrecht RV. X, 99, 8 unter die Verse aufgenommen, die vom Soma raubenden Vogel handeln. Ganz unbegründet ist auch H.s Behauptung (l. c. 285, Anm. 2), in RV. X, 99, 7—9 ‚brauche Indra nicht durchaus gemeint zu sein‘. — Bei dieser Gelegenheit sei zu RV. IV, 27, 1—2 bemerkt, daß mir keine der bisherigen Erklärungen ganz befriedigend erscheint. Wenn Ludwig, der beide Verse von Soma gesprochen sein läßt, in seiner Übersetzung des RV. *ādha śyenó javāśā nir adīyam* übersetzt hat: ‚da flog ich als Falke mit Schnelligkeit heraus‘ (später weniger korrekt ‚mit eines Falken Schnelle‘), so ist einzuwenden, daß man dem von dem Adler entführten und getragenen Soma doch nicht die Äußerung in den Mund legen kann, er sei als Adler herausgetlogen. Bergaigne, der — m. E. mit Unrecht — (Rel. véd. III, 324) annimmt, daß der Soma holende Adler sich ursprünglich nicht von Soma selbst unterscheide, übersetzt (l. c. 323) ‚sous la forme d'un aigle‘. Aber die Worte *nā ghā sā mām āpa jāgaṇ jābhāra* (‚nicht hat dieser mich nach eigenem Belieben weggetragen‘) beweisen, daß der Soma und der ihn wogtragende Adler deutlich voneinander unterschieden werden. Hillebrandt hat (Ved. Myth. I, 283ff.) überzeugend dargetan, daß beide Verse von Soma gesprochen werden, aber er hat mit Roth *nir adīyam* in *nir adīyat* korrigiert und — offenbar unpassend — übersetzt: ‚Da schoß schnell ein Adler vor.‘ Dagegen hat Oldenberg (Rgv. z. St.) mit guten Gründen die überlieferte Lesung *adīyam* verteidigt, aber die m. E. unwahrscheinliche Annahme gemacht, daß der erste Vers von dem Adler gesprochen werde; denn dieser, nicht Soma, sei in den ehernen Burgen gefangen. H.s und O.s Auslegungen lassen also Zweifel übrig. Die Situation kann doch nur sein: mich (den Soma) haben die ehernen Burgen behütet; da kam ein Adler herbei, der diese Burgen durchbrach (vgl. VIII, 89 [100], 8: *āyasin atarat pīram*), und ich flog mit ihm heraus; aber er trug mich nicht nach seinem Belieben fort. Ich nehme an, daß eine Ellipse vorliegt, und meine außerdem, daß man sich über den Akzent von *javāśā* doch nicht hinwegsetzen sollte. Ich übersetze also: . . . Mich haben 100 eherne Burgen behütet. Da [flog] ein Adler [herbei]; mit dem schnellen flog ich hinaus. Doch hat er mich nicht nach seinem Belieben fortgetragen.⁵

auch in die eines Adlers, verwandelt habe. Als Zeugnis für das tatsächliche Vorhandensein dieser Vorstellung ist gewiß auch die in der erwähnten Stelle des Kāthaka enthaltene Bemerkung zu werten: ‚Denn dies (d. i. der Adler) ist eine Gestalt des Indra (*indrasya hy eṣaikā tanūḥ*)‘. Diese Inkarnation des Indra entspricht also durchaus dem Vogel Vārəjan, in den Vərəθraϥna sich verwandelt, und Vārəjan ist natürlich derselbe Vogel, der Yt. 14, 35 Vārəjina heißt. Aus der Beschreibung des Vārəjan (Yt. 14, 19ff.), aus der Darstellung auf den indo-skythischen Münzen (M. A. Stein in *Babyl. and Or. Record* 1, 159) sowie aus dem Umstand, daß die zauberkräftige Feder des Vārəjina bei Firdousi als Feder der Simurϥ (= *saēnō mərəyō*) des ‚Königs der Vögel‘ (*šāh-i-murγān*) erscheint, ist zu ersehen, daß ein großer, adlerähnlicher Raubvogel gemeint ist. Eine weitere, bemerkenswerte Übereinstimmung des indischen und des awestischen Vogels besteht darin, daß die Feder des Adlers im indischen Ritual eine einigermaßen ähnliche Rolle spielt wie die Feder des Vogels Vārəjina in der awestischen Religion. Nach der oben angeführten Stelle Śatap. Br. 12, 7, 1, 6 wird eine der Kräfte des Indra in einen mit den Krallen schlagenden Adler (*syeno 'pāṣṭhikā*) verwandelt. In dem folgenden Abschnitt (12, 7, 2, 15) werden unter den Opferutensilien auch ‚zwei Federn des mit den Krallen schlagenden‘ (*apaṣṭhihasya* [erg. *śyenasya*] *pattre*) erwähnt, wie 12, 9, 1, 3 *śyenapattre* und Kāth. 38, 3 *śyenasya pattram*. Und nach Śatap. Br. 12, 7, 3, 22 ‚reinigen‘ der Adhvaryu und der Pratiprasthātar den Opferer mit zwei Adlerfedern (*śyenapattrabhyām*), indem sie ihn zweimal oberhalb und einmal unterhalb des Nabels bestreichen (Hillebrandt, *Ritual-Litt.* 160). Wir erfahren freilich nicht, daß diesem Bestreichen mit den Adlerfedern die Zauberwirkung zugeschrieben wurde, die das Bestreichen des Leibes mit der Feder des Vārəjina (Yt. 14, 35) ausüben sollte.¹ Wir hören auch nichts davon, daß sie als Amulett getragen wurden und die Macht besaßen, den Feind zu beschwören, persönlichen Schutz und Sieg in der Schlacht zu verleihen wie die Feder des awestischen Vogels. Aber es ist doch andererseits nicht wahrscheinlich, daß

¹ Es heißt nur, daß der Opferer durch das Aufwärts- und Abwärtsstreichen mit den Federn (in der Richtung des Prāpa) sich Prāpa und Udāna verschafft.

die Adlerfedern bloß ein Symbol von Indras *tvīṣi* (Energie) — aus der nach Śat. Br. 12, 7, 1, 6 der Adler entstanden sein soll — vorstellen, wie die den Surās beigemengten Wolfs-, Tiger- und Löwenhaare Symbole von *oṣas*, *manyu* und *sahas* sind. Und wenn zwischen dem Adler und dem Vārənjina ein Zusammenhang besteht, so ist wohl die Vermutung berechtigt, daß auch der Gebrauch der Adlerfedern im indischen Ritual und die Anwendung der Feder des Vārənjina gemeinsamen Ursprungs sind, zumal da hier wie dort durch Bestreichen des menschlichen Körpers bestimmte Wirkungen erzielt werden sollen.¹

Die Identität des im 14. Yašt verherrlichten Vərəθraϥna mit dem einen mythischen Feind (*vərəθra*) erschlagenden Vərəθraϥna und mit dem vedischen Vṛtrahan (Indra) kann also nicht angezweifelt werden, obwohl der kriegerische Charakter des Vərəθraϥna im Awesta nur noch spärlich hervortritt. Eine Beantwortung der Frage, ob er in dieser Beziehung durch den im Awesta als Kriegsgott gefeierten Miθra verdrängt worden ist, oder ob, wie Eggers (Der arische [indo-iran.] Gott Mitra 40 ff.) behauptet, die kriegerische Natur des Miθra ursprünglich ist und Indra allmählich die ehemaligen kriegerischen Funktionen des indischen Mitra übernommen hat, soll hier nicht versucht werden. Nur als eines der zahlreichen, von den Vertretern der 'école éranisante' so leicht übersehenen Beispiele der Verwandtschaft und ursprünglichen Gemeinsamkeit religiöser Vorstellungen der Inder und der Iranier sei in diesem Zusammenhang die Ähnlichkeit hervorgehoben, die zwischen dem *vazra* des Miθra und dem *vajra* des Indra besteht. Der *vazra*, den Miθra in der Hand hält (*zastaya dražimnō*), hat hundert Buckel (*satafštāna*) und hundert Schneiden (*satō.dāra*) und ist aus gelbem, goldenem Erz (*zarōi's ayarəhō . . . zaranyehē*) gegossen (Yt. 10, 96). Und der *vajra*, den Indra fest in beiden Händen hält (*dādγhāyō . . . gābhastyoh*: RV. I, 130, 4), hat hundert Knoten (*śatāparvan*: I,

¹ Daß die Adlerfedern auch im indischen Volksglauben eine Rolle gespielt haben, scheint aus der Mitteilung von W. Crooke, Popular Religion II, 215 (the milk of a tigress is valuable medicine, and it is one of the stock impossible tasks or tests imposed upon the hero to find and fetch it. as he is sent to get the feathers of the eagle, water from the dwell of death . . .) hervorzugehen.

80, 6: VIII, 6, 6), hundert scharfe Kanten (*śatāśri*: VI, 17, 10) und tausend Zacken (*sahasrābhṛṣṭi*: I, 80, 12; VI, 17, 10 etc.) und ist gelb (*hāri*, *hārīta*: III, 44, 4; X, 96, 3f.), aus Erz (*āyasa*: X, 96, 3f. etc.) und golden (*hiranyāya*: I, 57, 2; 85, 9).¹ Der *vazra* befindet sich in Miθras Wagen (Yt. 10, 132), und dem Miθra ziehen (136) lichte Renner angeschirrt den Wagen und die allen Glanz besitzenden Schleudersteine (*auruša aurvanta guṣṭa vāša*² *ṣaṇḍasānte . . . asānasča vīspō.bāma*). So fahren auch den Indra falbe Renner angeschirrt mit starkem Wagen, den *vajra* fahrend (VI, 44, 19: *ā tvā hārayo . . . guṣṭānā vīśvathāso . . . ātyāh* | *. . . vajravāho . . . vahantu* ||), und die Schleudersteine des Miθra entsprechen dem Schleuderstein (*āśan*, *asāni*, *āśman*) des Indra.

Die Anwendung des Wortes *vərəθrayna* auf die Waffe des θraētaona ist indessen nicht die einzige Tatsache, aus der man folgern darf, daß in der awestischen Zeit die Vorstellung von dem Kampfe mit dem als *vərəθra* („Feind“) bezeichneten Drachen noch lebendig gewesen ist. Wenn das Wort *vṛtrahān* fast ausschließlich — ursprünglich wohl ausnahmslos — dem Vorstellungskreis des Indra und des Soma angehört, so werden wir es nicht als bedeutungslos ansehen dürfen, daß die entsprechenden awestischen Ausdrücke nicht nur zur Bezeichnung des mit dem indischen Vṛtrahan identischen Gottes Vərəθrayna und der Waffe des θraētaona verwendet werden, sondern auch in Verbindung mit Haoma erscheinen. So wird Haoma (Y. 10, 9) angefleht, von den zum Schlagen des Feindes dienenden Kräften³ (*vərəθraynanuṃ* oder *vərəθrayniṃ*) zu gewähren, durch die er selbst ein Überwinder von Feinden oder feindlicher Angriffe (*vərəθra.taurvā*) ist. Und auch die Haomas werden „zum Schlagen der Feinde dienend und die Widersacher

¹ M. E. ist es auch nicht bloßer Zufall, wenn Miθras *vazra* (Yt. 10, 141) eine gut gezimmerte (*hulāsta*) Waffe genannt wird, da doch die Verbindung von *vajra* mit *taks* im RV. häufig vorkommt.

² Man erwartet *vāśm* als Objekt zu *ṣaṇḍ*. (vgl. Yt. 19, 44). Unwahrscheinlich ist *vāša* als Instrumental (Barthol., Wtb. 1418), noch weniger wahrscheinlich als Akkus. plur. (ibid. 784). Vielleicht *guṣṭu.vāša* als Kompositum (vgl. Yt. 10, 52: *guṣṭeile vāśm*), wobei *vāśm* aus dem Kompositum zu ergänzen wäre?

³ Barthol., Wtb. ungenau „Siegereigenschaften“.

abwehrend' (Visp. 9, 1: *vārəθrayningm paiti.bišingm*) genannt,¹ wie ja auch in demselben Sinne der Soma Kāth. 27, 3 als *vārtraghnaḥ*² bezeichnet wird; die Haomapflanze mit den biegsamen Schößlingen (*ngmygsu*, Y. 9, 16) und der als Amulett getragene Haoma (Yt. 14, 57) erhalten das Beiwort *vārəθrajan*. Haoma ist ja ein Gott, der seine Waffe (*radarə*) gegen den giftspritzenden Drachen (*ažōiš . . . višō.raēpahe*), den Räuber, den ungläubigen Fürsten, den Irrlehrer und gegen die Hexe schlägt (Y. 9, 30 ff.), dessen Rauschbegeisterung (*maḍa*) man neben Kraft, Besiegung der Feinde (*vārəθrayna*), Gesundheit, Heilkraft (*baēšaza*) und den ganzen Körper erfüllender Stärke herbeiwünscht (Y. 9, 17), und den man anruft (Y. 9, 20 f.), auf daß man Feindschaften überwinde (*ṭhaēšō.taurvā*), die Druj besiege und Schlachten gewinne (*vanat.pəšanō*). Auch der vedische Soma ist nicht bloß Spender von Heilkraft (*bheṣajā*: VIII, 72, 17; *bhiṣakti*: VIII, 79, 2) und Gesundheit (VIII, 48, 9 ff. usw.), er besitzt auch scharfe Waffen (IX, 61, 30; 90, 3), erschlägt gleich Indra, den er auch zu dessen Heldentaten, insbesondere zur Tötung des Vṛtra, anspornt,³ Drachen (*āhinām-nām hanti*: IX, 88, 4), Unholde und in Schlachten irdische Feinde (*jāghuir vṛtrām amitriyam*: IX, 61, 20 usw.), und seine Rauschbegeisterung (*māda*) ist in Schlachten siegreich (*pṛtanāṣāh*:⁴ I, 175, 2; VI, 19, 7) und der beste Schläger der Feinde (*vṛtrahāntama*: VIII, 46, 8; 92, 17).

Durch die soeben angeführten vedischen und awestischen Zeugnisse wird nicht nur die auch sonst feststehende Tatsache der überaus nahen Verwandtschaft und gemeinsamen Herkunft des Soma und des Haoma erhärtet, sondern auch der naheliegende Einwand widerlegt, daß *vārəθrajan* und *vārəθrayna* sich nicht notwendig auf die Besiegung eines mythischen Feindes

¹ Ebenso auch die Zaoθras. Vgl. Kāth. 35, 20: *vārtraghnanī vā etāni havinūsi . . . vijitir evaitāni havinūsi*.

² *Tato vṛtram aghnan sa eṣa somo vārtraghno vijityai gṛhyate*. Vgl. oben p. 68, Anm. 2.

³ So daß sogar der berauschende Somastengel (*amśū*), aus dem die Götter dem Indra zur Stärkung für den Kampf mit dem Drachen drei Seen strömen lassen, *vṛtrahān* genannt wird (VI, 17, 11).

⁴ Mit dem oben erwähnten *vanat.pəšanō* ist noch die dem Vorstellungskreis des Indra angehörige Wendung *vāpśama pṛtanānu śātrūn* zu vergleichen.

durch Haoma beziehen müssen. In einem Teile der awestischen wie der vedischen Stellen sind selbstverständlich nur irdische, menschliche Feinde gemeint. Aber es unterliegt doch auch keinem Zweifel, daß der vedische Soma ein Schläger irdischer Feinde nur dank der Rolle geworden ist, die er als Anspörner und Helfer des großen Drachentöters Indra gespielt hat, und die zu der Vorstellung geführt hat, daß er selbst ein Schläger der Drachen sei. Selbst Indras Kämpfe gegen seine und seiner Verehrer Feinde auf Erden sind so sehr Abbilder seines großen und als ruhmvollste Heldentat angesehenen Kampfes gegen seinen eigentlichen Feind, den Drachen, daß von den Sängern historische Begebenheiten mit mythischen Vorgängen vermengt, geschichtliche Gestalten und Kämpfe mit Zügen ausgestattet werden, die dem Bereich des Drachenkampfes angehören.¹ Indra ist, wie wir wohl sagen dürfen, zum *vṛtrahín* — in der Bedeutung eines Schlägers irdischer Feinde — geworden, weil er der gefeierte große *vṛtrahín*, der Schläger des Drachen ist; seinem *vṛtrahítýam* in der Bedeutung der Besiegung menschlicher Feinde liegt als sprachliches und sachliches Vorbild das *vṛtrahítýam* im Sinne des *ahihítýam*, der Besiegung des Drachen, zugrunde. Was nun den awestischen Haoma betrifft, so ist vor allem die Überlieferung des Hom-Yast (Y. 9, 20) von Wichtigkeit, daß auch Haoma die Waffe gegen den gift-spritzenden Drachen schlage. Wenn ferner, wie aus unseren Ausführungen über *Θραῖταονα* und *Verōθrayna* hervorgeht, die Iranier einen mit dem *Vṛtrakampf* des Indra auf einen gemeinsamen Ursprung zurückgehenden Kampf des *Verōθrayna* gegen einen als *verōθra* bezeichneten Drachen gekannt und gefeiert haben und zwischen Soma und Haoma sehr weitgehende Übereinstimmungen sprachlicher und sachlicher Art bestehen, die sich auf den Gott, die Pflanze, den Rauschtrank, auf dessen Zubereitung und Wirkung erstrecken,² so ist wohl der Schluß

¹ Wie sehr der Drachenkampf Vorbild aller anderen Kämpfe gewesen ist, zeigt unter anderem auch der Umstand, daß Pipru als *āhināya* („die Zauberlist des Drachen besitzend“) bezeichnet wird (VI, 20, 7).

² Auch ved. *duríṣa*, *duríṣas* und aw. *dūraoša* gehören — trotz Barthol., Air. Wtb., s. v., Anm. — zusammen, obwohl sie formell nicht ganz übereinstimmen. Wie auch immer *duríṣasah* in VIII, 1, 13 zu erklären sei, steht es doch fest, daß *duríṣa* IX, 101, 3 als Beiwort des Soma

gestattet, daß Haoma in dem Kampfe des *Vərəθraϥna* gegen seinen *vərəθra* eine ähnliche Rolle gespielt habe wie Soma im Drachenkampf des Indra, und daß auf diese den Drachentöter anspornende Funktion die Anwendung der Ausdrücke *vərəθrajan* und *vərəθrayna* auch in den Fällen zurückzuführen sei, in denen mit *vərəθra* Dävas oder menschliche Feinde gemeint sind.

Es ist offenbar auch nicht dem Zufall oder der Willkür zuzuschreiben, sondern ähnlich wie bei Haoma zu erklären, wenn *Vāta*, der Windgott, in der Wendung *haθra vāta vərəθrajanā*¹ (Yt. 10, 9; 12, 4; 13, 47f.) als Schläger der Feinde bezeichnet wird. Denn er erscheint (Yt. 10, 9; 13, 47f.) als Begleiter des *Miθra*, des Gottes, der (Yt. 10, 9) demjenigen der zwei sich bekämpfenden Länder, welches zuerst zu ihm betet, zum Siege verhilft. Diese Vorstellung von *Vāta* als einem krie-

und *durōša* IV, 21, 6 als Beiwort von *hótā* nicht die schlimme Bedeutung haben können, die ihnen Geldner, Glossar beilegt. Der Umstand, daß *durōša* von Soma, *dūraoša* von Haoma ausgesagt wird, und dieses offenbar *aošu* (daneben *aošah*, vgl. ved. *durōša*), jenes das entsprechende *oša* enthält — Bartholomae's Bedenken gegen Zusammensetzung aus *dūra* + *aoša* sind nicht schwerwiegend genug — spricht entschieden für die Zusammengehörigkeit des vedischen und des awestischen Wortes. Wenn *oša* nicht selbständig in der Bedeutung des awestischen *aoša* ‚Verderben‘, ‚Tod‘ belegt ist, so kann dies nicht der Annahme im Wege stehen, daß *oša* in *durōša* diese Bedeutung besessen habe. Ich meine nun, daß *dūraoša* nicht ‚den Tod fernhaltend‘ bedeutet, sondern ‚von dem das Verderben, der Tod fern ist‘, d. h. ‚unsterblich‘, gleich *anaoša*, das Yt. 10, 125 Epitheton der Rosse des *Miθra* ist. Und das ved. *durōša* wird ‚schwer zu verderben‘, ‚nicht dem Verderben (Untergang, Tod) ausgesetzt‘, d. h. ‚unsterblich‘ bedeuten, gleich dem aw. *anaoša*, das später, im mp. *anōš*, wie das ved. *amṛta* den Unsterblichkeitstrank bezeichnet. Wie *durōša*, ist übrigens auch *amṛta* ‚unsterblich‘ Epitheton des Soma und von *hótā*. Demnach wäre der Begriff ‚unsterblich‘ von den Indern durch *durīša*, von den Iranern durch *dūraoša* ausgedrückt worden. Diese Erklärung erscheint mir weit natürlicher als die Annahme von Charpentier (WZKM 27, 243f.), daß das ved. *durōša* auf **dūroša* (= *dūra* + *oša*) zurückgehe, das, als der Sippe von *uṣ* : *ópati* die Bedeutung ‚Untergang, Tod‘ abhanden gekommen war, nicht mehr verstanden, infolgedessen fälschlich in *dūr-oša* aufgelöst und von der Volksetymologie nach Analogie der Zusammensetzungen mit *dus-*, *dur-* in *dūroša* verändert worden sei.

¹ Daneben *vərəθrajanō*, wohl fehlerhaft für den Instrumental.

gerischen, die Feinde schlagenden Gotte ist nicht dem Awesta allein eigentümlich. Seiner Verbindung mit Miθra entspricht die enge Beziehung des vedischen Vata zu Indra Vrtrahan, der (RV. X, 22, 4f.) das dahinbrausende Rossepaar des alles zerschmetternden, donnernder (X, 168, 1) Gottes Vata zur Fahrt anschirrt. Noch deutlicher kommt dieses Verhältnis des Windgottes zu Indra in der Gestalt des Vāyu zum Ausdruck. Im Verein mit dem schönen (I, 2, 1) Vayu ist Indra siegreich (IV, 21, 4); sie fahren zusammen auf einem weithin strahlenden (IV, 46, 5) Wagen (VII, 91, 5 usw.) mit goldenem Sitz (IV, 46, 4); man fleht Indra und Vāyu um Sieg in Schlachten (VII, 90, 6) und um Vernichtung der Feinde (*ghuānto vrtrāṇi*: VII, 92, 4) an. Damit stimmt aber das Bild überein, das im Awesta (Yt. 15) von Vāyu entworfen wird. Er hat spitze Lanzen (Y. 15, 48), ist ein Alles-Besieger (44) und Überwinder der Feindschaften (47), wird gegen Feinde in Schlachten und gegen Irrlehrer angerufen (49ff.), ist hoch gegürtet, hat breite Brust und breite Hüften, ist der schnellste und stärkste und besitzt einen goldenen Wagen, goldene Waffen usw.¹ Es kann also nicht Zufall sein, daß Vata das Beiwort *varəθrajan* erhalten hat, es beruht vielmehr auf dem kriegerischen Charakter dieses Gottes und auf der, wie die Vergleichung lehrt, in die indo-iranische Zeit zurückreichenden nahen Beziehung des Windgottes zu einem großen, die Feinde schlagenden Kriegsgott. Und man darf annehmen, daß gleich diesem Kriegsgott, der in Iran ursprünglich doch wohl *Varəθrayna* gewesen sein wird, auch sein Begleiter Vāta ehemals nicht nur als Schläger irdischer Feinde vorgestellt worden ist, sondern auch als Helfer in dem Kampfe gegen den mythischen Feind.

In den noch übrigen Fällen, in denen Zusammensetzungen von *varəθra* mit *jan* vorkommen, ist die ursprüngliche Be-

¹ Wenn Bartholomae (Air. Wtb. 1358) diesen Yašt ein „junges Machwerk“ nennt, so gilt dies natürlich nur, soweit die verwahrloste Grammatik und die Zeit der Redaktion des Yašt in Betracht kommen. Dagegen kann es nicht zweifelhaft sein, daß das von Vayu entworfene Bild in der Hauptsache älteren Datums ist und daß die ihm beigelegten Züge und Epitheta zum größten Teile aus einer älteren Vorlage übernommen worden sind. So urteilt über die Epitheta schon Tiele-Gehrich, *Gesch. d. Rel.* II, 222, Anm. 3, aber mit unzulänglicher Begründung.

ziehung des Wortes *varəθra* auf den Drachen weniger deutlich oder überhaupt nicht mehr vorhanden. Gleichwohl ist die Feststellung nicht unwichtig, daß auch in diesen Fällen (vielleicht mit Ausnahme von *varəθrayna*) die Bedeutung ‚Feind‘ des Wortes *varəθra* lebendig geblieben ist. Dies gilt zunächst in ganz besonderem Maße für *Srāoša*, der öfter als *varəθrajan* bezeichnet wird und in der Tat ein gewaltiger ‚Feindschläger‘ ist. Denn er schlägt (*jaunti*: Y. 57, 10) den *Aēšma* mit der niederstreckenden Schlagwaffe (*starəθrata snaiθiša*, vgl. von Indra II, 11, 20: *ny árbudam . . . astar*; X, 111, 6: *vájreṇa hí vṛtrahá vṛtrám ástar, ádevasya . . . māyāh*), er ist der Schläger (*janta*: ibid. 15) der daevischen *Druj* (vgl. *Videvd.* 1, 17: *θraētaonō janta ažiōiš* und von Indra öfter *hántā vṛtrám*; II, 23, 17: *bráhmaṇas pátir druho hantā*), der beste Schläger der *Druj* (Yt. 11, 3: *varəθraja druḡem jayništo*, vgl. von Soma IX, 61, 20: *jághnir vṛtrám*; VI, 37, 5: *índrō vṛtrám hánistiho*), hält (Y. 57, 31) die an ihrer Schneide scharfe, mit großer Wucht dahinführende Waffe in der Hand (*snaiθiš zastaya dražimnō brōiθrō. taūžim hrāvaēyem*, vgl. Yt. 10, 96 von *Miθra*: *vazrēm zastaya dražimnō . . . satō.dāreṁ fravaēyem*) gegen den Kopf der *Daēvas*, um den *Aēšma* usw. niederzuschlagen (*snaiθiš*),¹ das *Ahunavairyā*-Gebet stellte sich ihm (Y. 57, 22) als Feinde schlagende (*varəθrajā*) Waffe (*snaiθiš*) ein, und nach *Videvd.* 18, 30 ist seine Waffe der *vazra*.

Daß die Bedeutung von *varəθrajan* auch in seiner Anwendung auf *Zarəθuštra* (Y. 9, 20) nicht zu dem Begriff ‚siegreich‘ verblaßt ist, beweist schon das in einer *Gaṇā* (Y. 44, 16) mit Beziehung auf *Zarəθuštra* gebrauchte Kompositum *varəθrem.jā* durch sein akkusativisches Vorderglied.² Überdies wird

¹ Zu *snaiθiš* sei an Indras *vájrah snáthitā* erinnert (vgl. oben p. 67 Anm. 2).

² Die Pahlāvi-Übersetzung, die sonst *varəθrajan* nur durch *pērōžkar* (‚siegreich‘) wiedergibt, hat für *varəθrem.jā*: *pa pērōžkarīh yaš hast žatār i vināskārān*. Darin ist nun nicht, wie Bartholomae (Air. Wtb. 1424) angibt, *pa pērōžk* Übersetzung und *žatār i v.* Erläuterung. Die Stelle bedeutet vielmehr: [ist] mit Sieghaftigkeit, die ihm eigen ist [vgl. *yaš hast* z. B. Mēn. i Xr. 58, 2; 3], ein Schläger der Übeltäter (ein *hast* ist noch zu ergänzen). Vgl. *Videvd.* 8, 20 (zu derselben Gāthāstelle): *pa pērōžgarīh žatār hast* und Sanskritübers. *vijayato yā kṛtārāḥ*. D. h. die Pahlāvi-Übers. gibt *varəθrem.jā* — natürlich unrichtig — durch ‚mit

aber auch Zoroāstra als Feindschläger geschildert. Er schlägt (*zanēti*) den Aōra Mainyu (Yt. 17, 20) mit dem Ahunavairya als Waffe (*sraōšis*), die einem haushohen Steine (*asman*) gleichkommt, und macht ihm *hēš* (*tāpayēiti*) mit dem Ašavahišta-Gebet, so daß man meinen könnte, es sei geschmolzenes Erz. Und nach Videvd. 19, 4f. hält Z. haushohe Steine in der Hand (*asānō zasta draōimnō katō.masāhō hēnti*), um die böse Schöpfung zu schlagen (*janānē*). Man kann nicht daran zweifeln, daß hier noch die Erinnerung an den auch dem iranischen Mythos eigentümlichen, Dämonen erschlagenden, glühenden Schleuderstein bewahrt ist, von dem im RV. noch öfter die Rede ist.¹

Ein Schläger der Feinde (*vərəθrajan*) ist ferner der Sraōsyant Ašvatərəta, der Sohn der Vispa.taurvari (Allüberwinderin), der die zum Schlagen der Feinde dienende Waffe schleudert, die θraōtaona führte (Yt. 19, 92). Denn vor der mit der Auferstehung verbundenen Erneuerung der Welt schlägt er die Feinde der guten Schöpfung und des Glaubens: er treibt den Aōra Mainyu, den Aēšma. und die Druj in die Flucht (Yt. 19, 93ff.), bewerkstelligt das Schlagen (*zanēn*) und die Vernichtung des Ahrman und seiner Geschöpfe (Mēn. I Xr. 57, 6), schlägt (*zanēd*) die der Lüge ergebenen Herrscher (Denk. VII, 11, 8; ed. Bombay 1911, p. 676), schlägt (*zanēd*) auch die Verletzer der Verträge und die Verehrer von Götzenbildern (Mēn. I Xr. 2, 95).

Wenn endlich auch heilige Sprüche (*maθra, vāc, sravah*) als *vərəθrajan*, *vərəθrayna/i*, *vərəθraynyō.tama* bezeichnet werden, so kommt in diesen Beiwörtern gewiß nicht der Begriff der 'Sieghaftigkeit' schlechthin, sondern die Vorstellung von der Feinde und Zauberer schlagenden Macht der Sprüche und Formeln zum Ausdruck. Dem Sraōša dient ja, wie schon erwähnt, das Ahunavairya als 'feindschlagende' Waffe und Zoroāstra handhabt dieses Gebet und das Ašavahišta als Waffen gegen Aōra Mainyu. Die richtig gesprochenen (heiligen) Worte

Sieghaftigkeit schlagend' wieder, wobei sie 'die Übeltäter' hinzufügt. Vgl. auch zu *vərəθraynyōtama* in Yt. 1, 2; 4 die Phil.-Übs. *pa pārōžkarēš žalārtum* ([i] *vattarān u vināskārān*), Skr.-Übs. *vijayakārikayā hantritamā* (*pāpakarmīṇām iṣṭy arīhaḥ*), np. Übs. *روزى زنده*.

¹ Vgl. z. B. VII, 104, 5: *agnitaplebhīr . . . āmahannmabhiḥ*; II, 30, 4: *bīharpate tāpudāneva vidhya . . . āsurasya vīrān*.

(*arīuxda vača*) heißen Vispr. 20, 1 und Gāh 2, 6 *vərəθrayniš* und *daēvō.ymita* (‚Daēvas schlagend‘) und Y. 10, 18, wie die Haomas (Vispr. 9, 1), *vərəθrayniš paiti.bisiš* (‚Feinde abwehrend‘). Und das Gebet *Airyamā-isyō*, das Feinde schlägt und Feindschaften verscheucht (*vərəθrajanəm viθbaēsanəm*: Y. 54, 2), soll (Vidēvd. 20, 12) Krankheit und Tod, Zauberer und Hexen und die der Lüge ergebenen Weiber niederschlagen (*janu*). Können die zuletzt angeführten Stellen des Awesta auch nicht auf hohes Alter Anspruch erheben, so liegt ihnen doch die alte Vorstellung von der Zauberkraft des Gebetes zugrunde. Ja, noch mehr. Wie hinter den oben erwähnten Schilderungen der Kämpfe des Sraoša und des Zaratuštra noch deutlich erkennbar die Erinnerung an den Kampf gegen den Drachen durchschimmert, so geht die Bezeichnung der heiligen Sprüche als *vərəθrajan*, *vərəθrayni* usw. letzten Endes doch wohl auf die Rolle zurück, welche die Gebete und Lieder ehemals bei diesem Kampf gespielt haben. Diese Annahme wird noch durch den Umstand nahegelegt, daß auch das erhabene Lied, das die Maruts (RV. VIII, 89, 1) dem Indra singen sollen, *vrtrahāntama* genannt wird, und daß nach einer großen Zahl von Stellen des RV. die Maruts und die alten Weisen (die Angiras usw.) durch ihre Lieder, Gebete und Sprüche (*arkā*, *brāhmaṇa*, *vācas* usw.) den Indra zur Besiegung des Drachen und zur Gewinnung der Kühe stark gemacht haben.¹

Zu den vedisch-awestischen Zusammensetzungen aus *vrtrā-vərəθra* mit *han-jan* gesellen sich noch die Verbindungen von *vərəθra* mit *tar*, die ebenfalls im RV. ihre Parallelen haben. Dem awestischen *vərəθra.taurvan* entsprechen *vrtratūr*, *vrtratūrya* und die Verbindungen von *vrtrā* (neben *dānu*, *dāsyu*, *dīsa*) mit *tar*.² Allerdings scheint hierin *vərəθra* nicht ‚Feind‘, sondern ‚feindliche Nachstellung‘ zu bedeuten. Diese Bedeutung liegt tatsächlich in *yūžem tada taurvayata vərəθrəm dānuṇəm tūranəm* . . . *θbaēšā dānuṇəm tūranəm* (Yt. 13, 38) vor.³

¹ Vgl. p. 13 und die bei Bergaigne, Rel. véd. II, 391 und 311 ff. citierten Stellen.

² *Vərəθra* bedeutet also 1. Einschließung, feindliche Umstellung, Nachstellung; 2. Feind. Die dritte Bedeutung ‚Sieg‘, die außerdem öfter vorkommt, kann aus dem Kompositum *vərəθrayna* abgeleitet sein, das im Sinne von ‚Sieg‘ gebraucht wird. Das neutrale Geschlecht von *vrtrā*

Die Aməša Spəntas, ihr Wesen und ihre urspr. Bedeutung.

Es wäre verfehlt, wenn man die angeführten Übereinstimmungen von Veda und Awesta in Bezug auf *vrtrā-vərəθra* etwa nur aus der Verwandtschaft und schöpferischen Kraft der Sprachen erklären wollte. Aus unseren Ausführungen geht wohl zur Genüge hervor, daß die erörterten Zusammensetzungen mit *vərəθra* aus einem Indern und Iraniern gemeinsamen Schatz mythologischer Vorstellungen stammen, und daß sich in diesen Zusammensetzungen und in ihrer Anwendung noch der Mythos vom Kampf des Vərəθrayna mit dem als *vərəθra* („Feind“) bezeichneten Drachen widerspiegelt.

Wir müssen darauf verzichten, an weiteren außerhalb des Gegenstandes dieser Untersuchung liegenden Beispielen die Unhaltbarkeit des Standpunktes der „école éranisante“ aufzuzeigen,¹ und wollen uns den Argumenten zuwenden, die Harlez und mit ihm spätere Forscher gegen die Annahme ins Treffen führen, daß die Ādityas und Aməša Spəntas einander entsprechen und auf eine der indo iranischen Zeit angehörige Gruppe von Genien zurückgehen.

Harlez bemüht sich (Journ. As., VII. Sér., Tome XII, 1878, p. 126 ff.; Avesta, Trad.², p. XC ff.) im einzelnen nachzuweisen, daß Ādityas und Aməša Sp. keinen gemeinsamen Ursprung besitzen, daß bei ihnen „alles verschieden, ja entgegengesetzt“ sei, daß sie weder in den Namen der Gruppen, noch in der Zahl, noch auch in den Namen und dem Wesen der einzelnen Gestalten, aus denen die Gruppen sich zusammensetzen, irgendwie übereinstimmen. Wie der Name Āditya dem Awesta, so sei der Name Aməša Sp. dem Veda ganz unbekannt. Während

beweist, daß auch das indische Wort ursprünglich abstrakte Bedeutung besessen hat. Sie liegt noch vor in *vrtrāyēnu*, für das in anderen Stellen *vrtrahātyeṣu* steht. Hinzugefügt sei noch, daß der neben *vərəθraem* mit *tar* vorkommenden Verbindung von *θaēšā* mit *tar* und den Kompositis *θaēšō.tara* und *tarō.θaēšah* (Yt 15, 47 von Vayu) sowie *θaēšō.tanu.van* (Y. 9, 17; 20) in RV. die Verbindung von *dīśāmai* mit *tar* und das Kompositum *tarāid-dveṣas* (I, 100, 3 von Indra) entgegen zu setzen.

¹ Es sei nur noch darauf hingewiesen, daß die spärlichen Daten, welche das Awesta und die Parsen-tradition uns über den Gandarewa erhalten haben, durchaus für die Annahme seiner Identität mit dem vedischen Gandharva ausreichen, daß also die Bemerkung Bartholomae (Air. Wtb., s. v., Anm.), Gandarewa und Gandharva seien „nur lautlich entsprechend“, nicht begründet ist.

die Zahl der Aməša Sp. — erst in nachgriechischer Zeit — mit sechs festgesetzt und von einem parsischen Theologen durch Einbeziehung des Ahura M. auf sieben erweitert worden sei, habe die Zahl der Ādityas ursprünglich nur drei (Varuṇa, Mitra, Aryaman) betragen. Die Ādityas repräsentieren Dinge oder Erscheinungen der Welt, während die Aməša Sp. ursprünglich abstrakte, später zu Genien gewordene Konzeptionen seien, und zu keinem dieser Genien finde sich eine entsprechende Gestalt im indischen Pantheon, denn *vasu-manas, rta, kṣatra* usw. seien nur Bezeichnungen abstrakter Begriffe. Die vedische Aramati, die ‚le pendant lexicologique‘ der Ārmaiti zu sein scheine, unterscheide sich von dieser ganz wesentlich, da Aramati niemals die Erde, sondern nur ‚l'ardeur sainte‘ bedeuete und niemals in Beziehung zu den Ādityas trete. Andererseits seien die drei Ādityas Varuṇa, Mitra und Aryaman mythische Gestalten, die zwar auch in der iranischen Mythologie eine Rolle spielen, aber weder der Gruppe der Aməša Sp. angehören,¹ noch auch etwas mit ihr gemein haben.

Bei oberflächlicher Betrachtung dieser Argumentation kann man wohl zu der Meinung gelangen, daß kaum triftigere Gründe gegen die Annahme einer historischen Verwandtschaft zwischen den Ādityas und den Am. Sp. angeführt werden könnten, aber bei näherem Zusehen erweist sich H.s Begründung als unzulänglich und völlig verfehlt, weil sie unwesentlichen Äußerlichkeiten entscheidendes Gewicht beimißt, dabei aber an wichtigen Tatsachen, die nach einer andern Richtung weisen, achtlos vorbeigeht.

Nach H. wird die Vergleichung der Ā. und der Am. Sp. schon durch den Umstand verwehrt, daß diese in den Gāthas überhaupt noch nicht eine Gruppe bilden und daß dort auch der Name ‚Am. Sp.‘ nicht vorkomme.² Die sechs Genien, aus

Dieses Argument betrifft Mitra, Aryaman und Bhaga auch bei Hillebrandt, Ved. Stud. III, 104.

H. beruft sich ferner darauf, daß auch die altperischen Inschriften die Am. Sp. nicht kennen. Diesem Argument kommt natürlich nicht die geringste Beweiskraft zu. Es wird schon dadurch hinfällig, daß H.s Behauptung, die sechs Genien seien in den Gāthas noch nicht zu einer Gruppe vereinigt, durch die Gāthas selbst über den Haufen geworfen wird. Wenn auch aus den mit *urta* (= *aw. urta*, d. i. *urta*) zusammen-

denen sich viel später die Schar der Am. Sp. zusammensetzte, seien in den Gāthās nur allegorische Figuren, abstrakte Konzeptionen, welche die hauptsächlichsten Ideen der mazdäischen Theologie vorstellen. Nur an einigen Stellen scheinen Aša, Vohu Manah und Arəmati Körper und Leben anzunehmen, und nur Vohu M., Arəmati, Haurvatāt und Amərətāt repräsentieren genau vier zukünftige Am Sp., während die Natur von Xšaθra (‘la puissance’) unbestimmt bleibe und Aša, der ‘l’ordre général, la sainteté’ vorstelle, nicht dem Aša Vahišta späterer Zeiten entspreche, sondern ‘le simple Aša’ sei. Dieses ‘Gemisch’ disparater Konzeptionen sei weit davon entfernt, eine Gruppe von Genien zu bilden. Man finde zwar alle ihre Namen in Y. 47, 1 erwähnt, aber auch hier existiere die Gruppe, selbst in sinnbildlicher (‘allégorique’) Auffassung der Namen, noch nicht. Denn Spənta Mainyu sei hier, von Ahura Mazdā unterschieden, als siebenter angeschlossen, *vohu manah*, *aša* usw. seien in ihrer wörtlichen Bedeutung gebraucht und *aša*, *xšaθra* und *arəmati* noch nicht mit ihren charakteristischen Beiwörtern *vahišta*, *vairya* und *spəntā* versehen.

Die Behauptung, daß die später Am. Sp. genannten Genien in den Gāthās noch nicht zu einer Gruppe göttlicher Wesen vereinigt seien, ist, wie sich unschwer zeigen läßt, irrig und beruht auf einer Reihe willkürlicher Annahmen. So begreift man nicht, warum nicht auch das Aša der Gāthās dem späteren Am. Sp. Aša Vahišta entsprechen soll. Der Abstand zwischen ihnen ist doch nicht größer als der zwischen der Arəmati der Gāthās und der Arəmati des jüngeren Avesta oder als der Unterschied zwischen dem eben erst über eine reine Abstraktion hinausgewachsenen Sraoša der Gāthās und dem in Y. 57, dem Srōš Yašt, verherrlichten, mit den Attributen einer lebensvollen

gesetzten altpersischen Personennamen nicht (wie Jackson, Grundriß d. iran. Phil. II, 635 annimmt) mit Sicherheit gefolgert werden kann, daß in der Achämenidenzeit der Glaube an die sechs Genien allgemein verbreitet war, so beweisen diese Namen doch zum mindesten, daß der Begriff des *arta* (*aša*) auch in der Religion der Achämeniden eine wichtige Rolle gespielt hat. Da nun das Wort *arta* sonst in den Inschriften nicht vorkommt, kann man schon an diesem einen Beispiel ermessen, welchen geringen Wert die Schlüsse besitzen, die von H. und anderen aus dem Nichtvorkommen eines Wortes oder einer Vorstellung in den altpersischen Inschriften gezogen worden sind.

Naturgottheit ausgestatteten Sraoša einer späteren Zeit. Die Bemerkung, Xšaθra erscheine in den Gāthās noch nicht als Personifikation, wird widerlegt durch Stellen wie Y. 33, 11: *yā səvištō ahurō mazdāsčā ārmaitiščā | ašəmčā . . . manasčā vohū xšaθramčā | sraotā.mōi mərəzdātā.mōi* (Ahura Mazdā und Xšaθra, höret auf mich, seid mir gnädig!')¹ oder Y. 50, 4: *at vā yazāi stavas mazdā ahurā | hadā aša vahistāčā manaschā | xšaθrāčā* (Nun will ich Euch lobpreisend verehren, o Mazdā A., mitsamt dem Aša . . . und dem Xšaθra'). Es ist ferner von ganz untergeordneter Bedeutung, daß alle als Namen der sechs Genien gebrauchten Wörter (*aša* usw.) nur Y. 47, 1 zusammen vorkommen, und zwar ohne die ständigen Epitheta *vahista*, *vairya* und *spəntā* der drei Am. Sp. Aša, Xšaθra und Arəmati. Wenn H.'s Anschauungen nicht so viel Beifall gefunden hätten, brauchte man nicht noch darauf hinzuweisen, daß schon in den Gāthās der Genius Aša einmal² *vahista* genannt, Arəmati sowohl in der wörtlichen Bedeutung als auch als Personifikation sehr oft das Beiwort *spəntā* erhält und *xšaθra* in der Bedeutung ‚Herrschaft, Reich‘ nicht nur durch *vohu* (‚gut‘) näher bestimmt, sondern auch (Y. 51, 1) als wünschenswerter (*vairya*) Anteil³ bezeichnet wird. Auch der Umstand, daß der Name ‚Am. Sp.‘ für die älteste Zeit der Religion Zoroastras nicht bezeugt ist, kann nicht im Ernst gegen die Annahme geltend gemacht werden, daß die später Am. Sp. genannten Genien schon damals eine um Ahura Mazdā gescharte Gruppe gebildet haben. Und ebenso unwesentlich und bedeutungslos wie das Nichtvorkommen des Namens Am. Sp. ist auch der Umstand, daß in der oben erwähnten Strophe Y. 47, 1, der einzigen, in welcher alle Namen der späteren Am. Sp. vereinigt sind, ein Teil dieser Namen nicht Personifikationen, sondern noch reine Abstrakta bezeichnet.

¹ Ganz unbegreiflich ist H.'s Bemerkung zu dieser Stelle (Avesta, Trad.², p. XCIII, Anm.), hier liege vielleicht eine Personifikation vor, obwohl dies sehr zweifelhaft sei!

² Y. 28, 8 (von Ahura M.): *aša vahistā hazaošəm* (vgl. Y. 32, 2: *aša huš.. haxā xšaθrā*). Wenn H. dies übersetzt ‚qui te plais dans la pureté parfaite‘, so muß man sich darüber wundern, daß er nicht auch an allen anderen Stellen durch derartige Übersetzungen die Personifikationen aus der Welt geschafft hat.

³ Bartholomae sieht *vairya* zu *xšaθra*, aber es ist doch wohl wahrscheinlicher, daß es zu *bāgem* gehört.

Schimmert doch, wie schon oft bemerkt worden ist, die wörtliche Bedeutung der Namen noch vielfach in Fällen durch, in denen nicht daran gezweifelt werden kann, daß die Namen persönliche Geltung haben, während es in anderen Fällen zweifelhaft bleibt, ob wir es mit der einen oder der anderen Bedeutung zu tun haben. Endlich darf auch daraus, daß in Y. 47, 1 außer den Namen der sechs Genien auch Spənta Mainyu erwähnt wird, und daß in den Gāθās auch noch andere Personifikationen (wie Sraoša, Aši usw.) erscheinen, nicht ein Argument gegen die Existenz einer den nachmaligen Am. Sp. entsprechenden Gruppe geschmiedet werden. Ich meine, daß in allen Erörterungen über die Am. Sp. und über ihr Verhältnis zu den Adityas der Frage nach der Zahl der Genien ein Gewicht beigelegt worden ist, das ihr durchaus nicht zukommt. So wenig ich auch glauben mag, daß — wie H. behauptet — die Siebenzahl der Am. Sp. erst in sehr später Zeit willkürlich festgesetzt oder — wie Tiele (Gesch. d. Relig. II, 141) vermutet — von den zaraθuštrischen Theologen der nachgāθischen Zeit aus der Strophe Y. 47, 1 erschlossen worden sei, so halte ich es doch für sehr wohl möglich, daß in der ältesten Periode der awestischen Religion auch noch Sraoša, Aši und Spənta Mainyu der Gruppe von Genien angehört haben, welche die Umgebung Ahura Mazdās gebildet haben und seine Vertrauten und Helfer gewesen sind. Darum brauchen aber nicht auch die anderen Gestalten, denen wir in den Gāθās noch begegnen, in ebenso enger Beziehung zu Ahura M. gestanden zu haben. Für keinen Fall kann der Gōuš Urvan der Gāθās in eine Linie mit den Genien der Umgebung Ahura M.s gestellt werden. Denn Gōuš U. ist nichts weiter als die persönlich gedachte Seele des Urrindes, die über die grausame Behandlung des Rindes klagt, und die der Prophet durch Erwirkung einer schonenden Behandlung zufriedenzustellen wünscht. Aber auch der Ātar der Gāθās kommt nicht als Mitglied der Genienschär des Ahura M. in Betracht. Denn wenn der Prophet Y. 46, 7 ausruft: „Wen ändern, o Mazdā, wird jemand, wenn der Anhänger der Lüge sich vornimmt, mir Gewalt anzutun, einem meinesgleichen als Beschützer bestimmen außer deinem Ātar und Manah,¹ durch deren beider

¹ Es ist auffällig, daß hier Manah und Ātar, sonst aber Mainyu (Y. 31, 3) oder Spənta Mainyu (47, 6) und Ātar nebeneinander vorkommen.

Wirken das Aša zur Vollendung gelangt?¹ so ist hier mit Ātar das Feuer gemeint, mittels dessen Ahura M. Belohnungen an die beiden Parteien — die Anhänger des Aša und der Druj — verteilt, Belohnungen, welche alle Lebenden (Y. 31, 3) oder viele, die willig sind (47, 6), zum Glauben bekehren, so daß, wie es in unserer Stelle heißt, das Aša, das Reich der Wahrheit, zur Vollendung gelangen wird. Es kann also keine Rede davon sein, daß Ātar in den Gāōās zur Schar der göttlichen Gefährten des Ahura M. gerechnet werde.¹ Dasselbe gilt endlich von der nur einmal erwähnten Tušnāmati für den Fall, daß sie nicht, wie Geldner (Bezz. Beitr. 15, 259, Anm. 1) annimmt, mit Arəmati identisch ist. Wenn andererseits im jüngeren Awesta auch noch Gōuš Urvan, Gōuš Tašan und Ātar, im großen Bundahišn Ermān (Airyaman) zu den Am Sp. gezählt werden, so berechtigt nichts zu der Annahme, daß diese sonst zu den Yazatas gerechneten Gestalten auch ursprünglich einen Platz in jener Gemeinschaft von Genien innegehabt haben. Übrigens werden Gōuš Urvan und Gōuš Tašan in den zwei Stellen Y. 1, 2 und 70, 2 gar nicht als Am. Sp. bezeichnet, sondern nur unmittelbar nach Vohu M, Aša V., Xšaθra V., Sp. Arəmati, Haurvatat und Amərətāt erwähnt, und auch diesen sechs Genien wird hier der Name Am. Sp. nicht beigelegt. Diese Reihe beschließt Ātar, der in der ersterwähnten Stelle ‚der rührigste der Aməša Spəntas‘ genannt wird.² Ātar verdankt diese Bezeichnung gewiß nur seiner nahen Beziehung zu dem Kreise der Am. Sp., insbesondere zu Aša V., mit dem er häufig zusammen erwähnt wird. Wie in diesem einzigen Beispiel des Awesta, so liegt auch in allen den seltenen Fällen, in denen die spätere Tradition eine zu den Yazatas (Yazds) gehörige Gottheit Aməšasand nennt, nicht etwa eine erweiterte, allgemeinere Bedeutung des Namens Am. Sp. vor, sondern eine leicht erklärliche, durch Ungenauigkeit verursachte Übertragung des Namens auf außerhalb stehende Gestalten. Gōšurun hat, wie schon Jackson (Grundr. d. iran. Phil. II, 639f.) bemerkt hat, Šāyast nē š. 22, 14 das Epitheton Aməšasand, aber es ist doch sehr bezeichnend

¹ Auch Reichelt (Awest. Elementarb. 25) behauptet, daß in den Gāōās auch Gōuš U. und Ātar als Ahuras angeführt werden.

² Dagegen s. B. Y. 23, 4 die Reihe: Ahura M., Am. Sp., Sraoša, Ātar. Im Artak Vir. N. wird Ātar immer als Yazd bezeichnet.

für den Wert dieser Stelle, daß unter den in diesem Kapitel aufgezählten Genien der 30 Tage des Monats, Vohuman und seine fünf Gefährten mitinbegriffen, einzig und allein Gōšurun Amšaspand genannt wird.¹ Dagegen werden diese 30 Genien am Ende desselben Kapitels (22, 31) und ebenso auch Bundah. 27, 24 als ‚Amšaspands‘ zusammengefaßt, obwohl der Umstand, daß die Reihe in beiden Fällen mit Ōhrmazd, Vohuman, Art Vahišt, Šahrēvar, Spandarmat, Xurdāt und Amurdāt eröffnet wird, noch deutlich genug erkennen läßt, daß diese sieben Gottheiten als eine besondere, geschlossene Gruppe, der eine überragende Stellung zugewiesen war, von den anderen Göttern, den Yazds, scharf unterschieden werden. Die Vereinigung der 30 Genien unter dem Namen Amšaspands wird wohl darauf zurückzuführen sein, daß die Yazds schon als Helfer der Amšaspands betrachtet wurden, als die sie im System des großen Bundahišn erscheinen, und daß sie demgemäß eine untergeordnete Stellung eingenommen haben. Daher denn auch (z. B. Bundah. 3, 2) der Kampf zwischen den Gottheiten des guten Prinzips und den Mächten der Lüge als ein Kampf aufgefaßt wird, den die Führer der himmlischen und höllischen Scharen, Ōhrmazd und die Amšaspands auf der einen, Ahrman und die ‚Erzdämonen‘ auf der anderen Seite, auszufechten haben. Daß an diesem Kampfe auch die Yazds auf der einen, die übrigen Dämonen auf der anderen Seite als Gefolge teilnehmen, ist vorauszusetzen und wird im großen Bundahišn des näheren ausgeführt (ed. Anklesaria p. 48f. = *Revue de l'hist. des rel.* 32, 111, wo sich die Einteilung in *yazd*, *bugān* und *amahrspandān*² findet). Wenn schließlich im großen Bundahišn Ahrišvang (d. i. Aši vaəuhi, die Yt. 17, 17 ‚die preisenswerte unter den Yazatas‘ genannt wird) und Ērmān das Beiwort Amahrspand erhalten (ed. Ankles. p. 180, 9 und 177, 2 = Darmest., *Le Zend-Av.* II,

¹ Auch Gōšurun verdankt sein *Avancement* zum Amšaspand offenbar seiner (Y. 29 geschilderten) Beziehung zu den Genien um Ahura M. Übrigens wird auch Nēryōsang (Nairyō.sarəha) einmal (Dēnk. ed. Bombay 1911, p. 604 = West, *Sacr. Books of the East* 47, 23) zu den Amahrspands gezählt, während er sonst (auch im Dēnk.) stets das Beiwort Yazd erhält.

² In der Pāhlāviliteratur werden auch sonst öfter *amahrspandān* und *yazdān* ausdrücklich unterschieden.

322 und 319), so verliert dies dadurch an Bedeutung, daß sie unter den Hilfsgottheiten der Amahrspands aufgezählt werden und überhaupt die einzigen in dem ganzen Abschnitt sind, denen dieser Name ausdrücklich beigelegt wird.¹ Und einige Zeilen nach dem von Darmesteter übersetzten Abschnitt (ed. Ankles. p. 180, 14f.) heißt es sogar ausdrücklich: „Es steht geschrieben, daß man Ōhrmazd und die sechs Amahrspands den Grund von dem, was *amahrspand* ist, nennt.“² Aus der — wir dürfen sagen: mißbräuchlichen — Anwendung des Namens Am. Sp. auf andere Gottheiten kann demnach nicht gefolgert werden, daß diese tatsächlich zu den Am. Sp. gerechnet worden sind.³

Wir dürfen also für das jüngere Awesta, in dem uns am häufigsten die Wendung „Ahura M. und die Am. Sp.“ begegnet, als feststehend betrachten, daß die Schar der Am. Sp. sich aus nicht mehr als sechs Genien zusammengesetzt hat. Es ist bei der engen Verbindung Ahura M.s mit den Am. Sp. verständlich, daß schließlich auch Ahura M. in die Gruppe einbezogen wurde, so daß man von „Ahura M. und den anderen Am. Sp.“ sprach (Yt. 10, 139) und sieben Am. Sp. zählte. Alle Erörterungen, die den Zweck verfolgen, die Siebenzahl für das jüngere Awesta als nicht feststehend zu erweisen oder, wie dies H. getan hat, den Wert der awestischen Angaben über die Siebenzahl der Am. Sp. durch den Hinweis auf das geringe Alter der betreffenden Stellen herabzumindern, sind müßig. Mag Ahura M. auch noch so spät zu den Am. Sp. gezählt worden sein, so steht doch die Tatsache fest, daß Ahura M. und die sechs Am. Sp. im jüngeren Awesta eine geschlossene

An einer Stelle (ed. Ankles. 164, 10) heißt es sogar, daß Vohuman unter allen Yazdān dem Schöpfer am nächsten steht.

Im Abschnitt über Artvahišt (p. 167f.) wird erzählt, Ōhrmazd habe, als er die sechs (Darmest. nach einem andern Ms. „sieben“) Amahrspands erschaffen hatte, deren siebenter er selbst wurde, diese gefragt: „Wer hat uns erschaffen?“ Nachdem er dieselbe Frage noch zweimal wiederholt habe, habe endlich Artvahišt geantwortet: „Du hast uns erschaffen.“ Bekanntlich sind auch in den Kreis der Ādityas allmählich außerhalb stehende Götter einbezogen worden. Ich kann aber nicht mit Hillebrandt (Ved. Myth. III, 98) finden, daß in einigen Fällen „Āditīyā“ eine Bezeichnung für alle Götter geworden ist. Für RV. II, 28, 3 ist Hillebrandts Annahme ganz ausgeschlossen, für die anderen zwei Stellen durchaus nicht notwendig.

Gemeinschaft von sieben Gottheiten bilden. Es muß allerdings zugegeben werden, daß die Am. Sp. außer in Gebetsformeln und Anrufungen im jüngeren Awesta, insbesondere in den älteren Yašts und im Vidēvdāt, verhältnismäßig selten erwähnt werden, und daß in den metrischen Stücken die Stellen, in denen der Am. Sp. Erwähnung geschieht, öfter das Metrum stören. Aber das seltenere Vorkommen der Am. Sp. in diesen Teilen des Awesta erklärt sich daraus, daß der Vidēvdāt zum größten Teile aus Fragen des Zaratuštra und Antworten des Ahura M. über das religiöse Gesetz und seine strafrechtlichen Bestimmungen besteht und die Yašts vornehmlich die alte iranische Heldensage enthalten und der poetischen Verherrlichung der alten, großen Volksgötter dienen, hinter denen auch Ahura M. völlig in den Hintergrund tritt. Es wäre jedoch ebenso verfehlt, für die mazdäistischen Elemente und Einschießel der Yašts und die in ihnen enthaltenen Vorstellungen eine späte Entstehungszeit anzusetzen, wie es verkehrt wäre, etwa aus der jüngeren sprachlichen Form der Yašts auf ein geringeres Alter der in ihnen enthaltenen mythologischen Vorstellungen zu schließen. Wir müssen vielmehr annehmen, daß neben dem in die Zeit vor Zaratuštra zurückreichenden und von ihm bekämpften ‚heidnischen‘ Götterkult, der seinen literarischen Ausdruck in Hymnen und Liedern fand, wie sie, vielfach bruchstückweise und verstümmelt, noch in den Yašts erhalten sind, von Anfang an die rein mazdäistischen Vorstellungen mit ihren Äußerungen in Gebetsformeln und Anrufungen einhergingen, und daß beide Richtungen einander allmählich näher kamen und einander mehr und mehr durchdrangen. Und was für die zoroastrischen Elemente der Yašts gilt, das gilt nicht minder für die übrigen Teile des jüngeren Awesta. Man ist also nicht berechtigt, wie dies Harlez getan hat, aus dem Umstand, daß die Am. Sp. zumeist in ‚jüngeren‘ Partien des Awesta erwähnt werden, den Schluß zu ziehen, daß die Gruppe der Am. Sp. eine junge Schöpfung seien. Übrigens ist uns noch eine in metrischer Form abgefaßte, von den Am. Sp. handelnde Stelle erhalten, an deren höherem Alter zu zweifeln wir keine Ursache haben. Ich meine Yt. 13, 82–84 (= Yt. 19, 15–17), wo den Am. Sp. nachgerühmt wird, daß sie strahlend, energisch blickend, hochgewachsen, überaus gewaltig, kräftig und ahurisch

seien, daß ihnen gleiches Denken, gleiches Reden und gleiches Tun¹ und auch derselbe Vater und Gebieter, der Schöpfer Ahura M., eigen seien, daß einer in des andern Seele blicke und daß ihre Pfade leuchten, wenn sie zu den Zaoθrās herbeifliegen.²

Den besten Beweis für das hohe Alter der Am. Sp. aber liefern die Gāōas, obwohl in ihnen die Zahl der göttlichen Gefährten des Ahura M. mehr als sechs zu betragen scheint. Und durch die gāōischen Texte selbst wird auch die Ansicht widerlegt, daß die Zusammenfassung dieser Genien zu einer Gruppe ‚nachgāōisch‘ sei.³ Mögen auch manche ihrer Namen häufig in ihrer begrifflichen Bedeutung zu verstehen sein und die Genien Haurvatāt und Amərətāt zunächst noch eine bescheidenere Rolle spielen, so kann doch die Tatsache nicht geleugnet und durch die Interpretationskünste von Harlez nicht aus der Welt geschafft werden, daß die Anrufung und Verehrung des Ahura M. und einer mit ihm eng verbundenen Gruppe von Genien, die sich vornehmlich aus den späteren Am. Sp. zusammensetzt, einen Grundzug der gāōischen Religion bildet, daß neben ihnen die großen arischen Naturgötter nicht geduldet und deshalb von Zoroāstra zum Teile mit unverkennbarer Absichtlichkeit ignoriert, zum Teile aber, wie Yima (Y. 32, 8) und Haoma (Y. 32, 14; 48, 10) in der schärfsten Weise bekämpft wurden. Entbehrt dieser Götterkreis etwa darum des Charakters einer geschlossenen Gruppe, weil nicht jedesmal Ahura M. in Verbindung mit allen ihn umgebenden Genien genannt wird? Dergleichen wäre doch wohl nur eintöniger Litaneien würdig

¹ Allerdings sind hier einige Zeilen, die offenbar später eingeschoben worden sind, zu streichen, so unmittelbar vor *yāētām asti haməm manō | haməm vaōō haməm šyaoōnəm* die drei Zeilen *yōi haptā hamō.manarəhō | yōi 'haptā hamō.vaəarəhō | yōi haptā hamō.šyaoōnārəhō*.

² Ehemals scheint auch Yt. 7, 3 metrisch gewesen zu sein: *raoxšnəm mānəhem aiwi.vəšnəm | raoxšnəm mānəhem aiwi.vəšnəm | hištənti aməšā spənta | [...] xʷarəñō [...] dārayəintī* (vgl. Yt. 6, 1: *ta xʷarəñō hanbōrayəintī*) | *hištənti aməšā spənta | xʷarəñō bəxənti zəm paīti* (*nhuraōšātam*, das zu streichen wäre) |. Die Am. Sp. halten also den Glanz und verteilen ihn über die Erde hin. Ungefähr dasselbe wird allerdings auch von den ‚geistigen Yasatas‘ Yt. 6. 1 ausgesagt. Doch spricht dies nicht gegen die Echtheit von Yt. 7, 3.

³ Auch Bartholomae (Air. Wtb. 146, Anm.) schreibt: ‚Ihre Zusammenfassung scheint nachgāōisch zu sein.‘

und hat denn auch in der Tat in den Gebetsformeln der jung-awestischen Texte seinen Platz gefunden. Den ersten Predigten eines kraftvollen Verkünders neuer Heilslehren aber steht es sehr wohl an, daß ihnen alles Formelhafte abgeht, und deshalb darf aus dem Umstand, daß Ahura M. in den Gāthas fast ausschließlich in Verbindung mit einem Teile seiner Genien, häufig nur mit Aša und Vohu Manah, den bedeutendsten unter ihnen, erwähnt wird, nicht ein Argument gegen den Bestand einer aus Ahura M. und allen diesen Genien gebildeten Gruppe konstruiert werden. Daß die Zusammenfassung zu einer Gruppe schon der gāthischen Zeit angehört, ergibt sich schon aus den zahlreichen Stellen, in denen insbesondere Ahura M., aber auch Aša und andere Genien, mittels des Plurals des Pronomens der zweiten Person angeredet werden. Es braucht kaum noch gesagt zu werden, daß es völlig verkehrt und eine der vielen Wunderlichkeiten und Willkürlichkeiten ist, an denen die religionsgeschichtliche Literatur zum Awesta überreich ist, wenn Tiele (Gesch. d. Rel. II, 137f.) in diesem Plural einen Plural der Majestät sieht, anstatt ihn auf die an solcher Stelle erwähnten Genien oder aber auf die ganze Gruppe von Genien zu beziehen, die Ahura M.s Gefolge bilden. Schon die Tatsache, daß in der weitaus überwiegenden Zahl von Fällen Ahura M. wie die anderen Genien mit ‚Du‘ angeredet werden und daß beide Formen der Anrede oft in einer und derselben Strophe miteinander abwechseln, beweist zur Genüge, wie haltlos Tielies Annahme ist. Wenn es z. B. Y. 28, 2 heißt: *yō vā mazdā ahurā pairi.jasāi vohū manāphā*, so bedeutet dies zweifellos ‚der ich Euch, o Mazdā Ahura, mitsamt dem Vohu Manah, verehren will‘. Ähnlich verhält es sich auch in Y. 29, 11: *aṭ mā ašā¹ | yūžəm mazdā frāxšnəuē mazōi magāi ā pairi-*

¹ So ist zu lesen anstatt des überlieferten *aṭ mā mašā*, was Bartholomae, Gāthas 9 übersetzt: ‚So . . . denn, o Menschen.‘ Abgesehen davon, daß ein *maša* neben dem auch in den Gāthas etliche Male vorkommenden *mašya* (vgl. Y. 30, 11 in der Anrede an die Menschen: *mašyārəhō!*) bedenklich ist, macht es der Inhalt der Strophe unwahrscheinlich, daß hier die Menschen angeredet seien. Dies hat ehemals auch Bartholomae gefühlt, da er Ar. Stud. III, 61 ff. *mā aməšā* gelesen hat, was aber ebenfalls anfechtbar ist. Roth (ZDMG 25, 13) und Andreas und Wackernagel (Nachr. Gött. Ges. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1913, 377) haben also mit Recht *mā ašā* gelesen.

zānatā, so erkennet denn Ihr, o Mazdā, mitsamt dem Aša, mich an, auf daß ich für die große Gabe [oder: Herrlichkeit]¹ verständig sei; oder Y. 50, 4: *aṭ vā yazāi . . . mazdā ahurā | hadā aša vahistāā mananāhā | xšaθrācā*. Bemerkenswert ist ferner Y. 51, 2: *tā.vā mazdā . . . ahurā ašai yečā | taibyačā ārmaitē dōišā.mōi ištōiš xšaθrām*, darum weise mir das Reich des Euch, o Mazdā A., auch dem Aša und Dir, o Arəmati, gehörigen Besitzes an'. Der Plural des Pronomens bezieht sich also auf Ahura M. und seine Genienschär, aus der insbesondere mittels des Instrumentals² außerdem ein oder mehrere Genien herausgehoben werden. Die Richtigkeit dieser Auffassung wird vollends bewiesen durch Y. 51, 20: *taṭ vā.nā hazaošāwhō vispāwhō daidyāi savō | ašəm vohū mananāhā uxōā yāiš ārmaitiš | yazəm-nāwhō nomanāhā mazdā rafəθrām əgəθō*, diesen Euren Gewinn sollt uns Ihr alle, die Ihr gleichen Sinnes seid, verschaffen, mit denen im Verein (= in deren Verband) gemäß der Verheißung Aša mit Vohu M., Arəmati, Mazdā, mit Demut angebetet, Hilfe gewähren'. Da die Gāōās keine anderen Götter außer Ahura M. und seinen immer wieder angerufenen Genien anerkennen, sind mit *vā* und *vispāwhō* (,alle') zweifellos Ahura M. und diese Genien gemeint, und trotzdem werden die in *vispāwhō* schon mit inbegriffenen Genien Aša, Vohu M. und Arəmati sowie Mazdā als mit ,allen' vereint bezeichnet. Hier liegt also nur eine andere Form der gewöhnlichen Ausdrucksweise ,Ihr (Euch), o Mazdā, mitsamt Aša, Vohu M. . . ' vor.

Wie Singural und Plural in der Anrede wechseln, und wie jener sich auf eine einzelne Gottheit, dieser auf die ganze Gruppe bezieht, zeigen Stellen wie Y. 34, 3: *aṭ toi myazdəm ahurā . . . ašācā dāmā | gaəθā vīspā . . . yā vohū θraoštā mananāhā | ārōi.zi . . . xšmāvasū savō*, so wollen wir denn Dir, o Ahura, und dem Aša das Opfer darbringen, damit Ihr alle Wesen durch V. M. zur Vollendung bringet; denn bei einem Euresgleichen . . . ist der Gewinn gewährt'. In derselben Weise wechseln auch *θwāvant* (,Deinesgleichen' = ,Du') und

¹ Zu *magā* vgl. oben p. 30.

² Daneben kommt natürlich auch Übereinstimmung mit dem Kasus des Pronomens vor, so Y. 49, 6: *vā . . . mazdā ašmā*, ,Euch . . . , o M., auch das Aša'; 32, 9: *tā uxōā . . . mazdā ašācā yāimaityā gərəzē*, ,diese Worte . . . , o M., klage ich Euch, auch dem Aša'.

ḡsmāvant, yūšmāvant (Euresgleichen' = ,Euch') miteinander ab Y. 44, 1: *taṭ θwā pərəsā . . . ahurā | . . . yaθā nēmō ḡsmāvatō | mazdā fryāi θwāvqs sahyāt mavaitē* ,darnach frage ich Dich . . . , o Ahura, . . . wie die Verehrung eines Euresgleichen [beschaffen sein soll], o M., Deinesgleichen möge es einem Freunde meinesgleichen sagen'.

Bekanntlich hat schon Caland (KZ. 30, 540 ff.) — dreizehn Jahre vor dem Erscheinen von Tiele's Werk — darauf aufmerksam gemacht, daß der Plural des Pronomens der zweiten Person nicht als pluralis majestaticus verstanden werden darf, da ,der Dichter, wenn er auch den Worten nach nur einen Gott mit Namen nennt, in seinen Gedanken sich an alle oder wenigstens an die drei Hauptgötter richtet'. Aber gerade die Beziehung des Pronomens auf ,alle Götter' läßt Caland, wie es scheint, nur in einem ganz bescheidenen Ausmaß gelten. Behauptet er doch, daß dort, wo nur Mazdā genannt werde, in seiner Anrufung Aša und Vohu M. mit inbegriffen seien. In Wirklichkeit herrscht offenbar die Beziehung auf ,alle Götter', d. h. auf Ahura M. und seine Genienschär, vor. Man darf dies vor allem aus den Stellen erschließen, in denen die Namen von zwei Gottheiten vorkommen, wobei das Pronomen, das sich auf diese zu beziehen scheint, oder das zu ihm gehörige Prädikat im Plural stehen. Wenn der Prophet Y. 32, 9 ausruft: *tā uxḡdā . . . mazdā ašaičā yūšmaibya gərəzē* (diese Worte . . . o M., klage ich Euch und dem Aša'), wird man leicht geneigt sein, mit Caland (l. c. 544, Anm. 3; auch Reichelt, Avest. Elem., p. 227) zum Vergleich RV. VII, 97, 9: *iyāṃ vāṃ brahmaṇas pate suvṛtīr . . . indrāya . . . akāri* (für Euch beide, o B., und für Indra [= für Dich und für I.] ist dieses Lied verfaßt worden') und andere ähnliche Stellen heranzuziehen. Aber es

Es wären vielleicht noch andere Deutungen dieser Stelle denkbar. So könnte man etwa *uxḡdā* als akk. pl. fassen, der gleich *savō* von *daidyāi* abhängig wäre, und übersetzen: ,die Verheißungen, denen gemäß Aša . . .'. Aber die Verbindung *daidyāi . . . uxḡdā* ist doch nicht recht wahrscheinlich. Die oben im Anschluß an Bartholomae's Übersetzung gegebene Deutung ist also wohl allen anderen Auffassungen vorzuziehen. Vgl. Y. 28, 6: *daids . . . dā daregāyū* [entsprechend *savō*] *ərəvāiš . . . uxḡdāiš . . . rafnō* und zu *uxḡdā* Y. 44, 17: *avā mąθrā*. Unmögliches bietet auch die Übersetzung Geldners in Bertholet, Religionsg. Leseb. 334.

darf dabei nicht übersehen werden, daß dem vedischen "Dual *vām* in dem awestischen Beispiel der Plural *yušmaibya* gegenübersteht.¹ Nur bei einem Teile der in Betracht kommenden Fälle wird sich der Plural durch die Annahme rechtfertigen lassen, daß der Name des dritten der drei hervorragenden Gottheiten zu ergänzen sei. Dieses Auskunftsmittel versagt offenbar bei Y. 50, 5: *ārōi.zi xšmā mazdā aša ahurā | hyaṭ yušmakāi maθrānē vaorāzaθā* ... (gewährt sind ja durch Euch, o M. Ahura, und durch Aša, da Ihr Euren Propheten freudig zugestimmt habet ...). Denn in der vorhergehenden Strophe wird außer Mazdā, Aša und Vahišta Manah auch noch Xšaθra angerufen. Der Plural des Pronomens muß sich also auf die ganze Gruppe von Genien beziehen, obwohl in der folgenden Strophe nur Mazdā, Aša und Vohu M. erwähnt werden. Besonders charakteristisch ist der folgende Fall. In Y. 51, 15: *vā vohū manahā ašaīš savāiš* (durch Euren Gewinn, o V. M., und [durch den] des Aša) können mit dem Plural *vā* nicht bloß Vohu M. und Aša angeredet sein. Hier ist nun nicht etwa der in derselben Strophe erwähnte Mazdā Ahura zu ergänzen. Daß vielmehr Beziehung von *vā* auf alle Gottheiten vorliegt, beweist die 20. Strophe derselben Gāthā, in der an alle (*vispāhō*) Gottheiten die Bitte gerichtet wird: 'Diesen Euren Gewinn (*vā* ... *savō*) sollt Ihr ... uns verschaffen'. Darum werden auch in Y. 34, 3: *ārōi.zi ... xšmāvasū savō* (gewährt ist ... bei Euresgleichen der Gewinn) und 28, 9: *yūšēm zavištyāhō iθō xšaθrēmā savahām* (Ihr fördert am meisten die Stärkungen und das Reich des Gewinnes), obwohl in diesen zwei Stellen vorher Mazdā, Aša und Vohu M. genannt werden, doch alle Gottheiten als angeredet zu denken sein. Hierher gehört endlich noch eine vierte Stelle, in der von dem (jenseitigen) 'Gewinn' die Rede ist, Y. 51, 2: *tā.vā mazdā ... ahurā ašaī yečā | taibyāčā armatē dōišā.mōi ištōiš xšaθrēm | xšmakēm vohū manahā ... dāidī savahō* (darum weise mir das Reich des Euch, o Mazdā A., auch dem Aša und des Dir, o Arəmati, gehörigen Besitzes zu; durch V. M. verschaffe ... Euer [Reich] des Gewinnes').

¹ 'Euch, o M., und dem Aša' bedeutet also nicht 'Euch (beiden), o M.: Dir und dem A.', sondern 'Euch, o M., auch dem A.', d. h. *yušmaibya* wendet sich an die ganze Gruppe, und Aša wird, obwohl schon in ihr enthalten, noch besonders angerufen.

Hier ist die Zahl der in Verbindung mit dem ‚Gewinn‘ ausdrücklich erwähnten Gottheiten größer als in den zwei vorher angeführten Stellen, aber es sind wohl auch nicht diese Gottheiten allein, sondern — wie in 51, 20 — alle Götter, um deren ‚Gewinn‘ der Prophet bittet. Auch das Pronomen *vā* umfaßt nicht bloß die in Verbindung mit ihm genannten Götter *Mazdā A.*, *Aša* und *Arəmati*, es muß sich vielmehr mindestens auch noch auf den erst im Schlußsatz der Strophe allein erwähnten *Vohu M.* erstrecken, wie Y. 46, 16: *yaθrā ašā hačaitē armaitiṣ | yaθrā vashkōuš manawhō istā xšaθrəm | yaθrā mazdā . . . ahurō* beweist. Die hier vorgetragene Auffassung wird ferner auf das schönste bestätigt durch Y. 33, 8: *frō.mōi fravōizdūm arəθā tā yā rohū šyuvāi manawhā | yasnəm mazdā xšmāvatō at vā ašā staomyā vacā | dātā vā amərətāscā utayūiti haurvatās draonō* (‚achtet auf die Angelegenheiten, auf die ich, o *Vohu M.*,¹ meine Tätigkeit richten will, auf die Anbetung eines Euresgleichen, o *Mazdā*, und, o *Aša*, auf die Worte des Lobpreises; gebet, o *Amərətāt* und *Haurvatāt*, Euer Gut samt der Fortdauer‘). Es ist natürlich vollständig ausgeschlossen, daß — wie Bartholomae (Die Gatha’s d. Awesta) und Geldner (Bezz. Beitr. 15, 250) annehmen — die Plurale *dātā* und *vā* sich nur auf die zwei Gottheiten *Amərətāt* und *Haurvatāt* beziehen.² Vielmehr nehmen *dātā* und *vā* die im vorhergehenden mit *fravōizdūm* und *xšmāvatō* an alle Götter gerichtete Anrede wieder auf, und *amərətāscā haurvatās* beschließt die Reihe der aus der Gesamtheit herausgehobenen Götter, deren Namen auf

¹ Der Instrumental ist hier offenbar ebenso wie nachher *ašā* in der Bedeutung eines Vokativs verwendet.

² Man darf es als gewiß ansehen, daß die *Gāōās* bei einer Beziehung auf zwei Götter anstatt *dātā* die Dualform gebraucht hätten. Denn gerade die *Gāōās* zeichnen sich durch besondere Genauigkeit in der Anwendung des Duals aus, ob nun von den zwei Geistern (Y. 30, 3f.: *asrvātəm, -jasačētəm, dazdē*), von der Seele des Urstieres und der trächtigen Kuh (29, 5: *ahvā, dvaidi*), von zwei Heeren (44, 15: *-jamačēš*) oder von zwei Personen (46, 16: *usvaht*) die Rede ist. Wenn die *Gāōās* ferner einen Dual des Pronomens der ersten Person (29, 7: *sočā*) aufweisen und das jüngere Awesta noch in *yavākəm* (anstatt *yuvākəm*) eine Dualform des Pronomens der zweiten Person erhalten hat, darf man annehmen, daß die *Gāōās* in der Anrede an zwei Götter nicht den Plural, sondern den Dual des Pronomens angewendet hätten. Und in dem vor-
Sitzungsber. d. phil.-hist. Kl. 176. Bd. 7. Abh.

die Akkusativobjekte *arəθā*, *yasnəm*, *vačā* und *draonō* (nebst *utayūiti*) aufgeteilt sind,¹ ohne daß eine engere Zusammengehörigkeit zwischen den Götternamen und diesen Objekten bestünde.² Da also die Beziehung der Pluralform des Pronomens auf zwei Gottheiten für die Gāθās ausgeschlossen ist, wird z. B. auch bei Y. 49, 6: *frō vā fraēšyā mazdā ašəmčā mriūtē | ya vō xratəuš xšmākahyā ā.manarəhā* (‘ich treibe Euch, o M., und den Aša an, zu sagen, welches die Absichten Eures Willens sind’) die Annahme berechtigt sein, daß mit *vā*, *vō* und *xšmākahyā* nicht bloß Mazdā und Aša, sondern alle Götter angeredet werden, und diese Annahme wird durch den Umstand gestützt, daß die Schlußzeile der Strophe, *təm daēnəm yā xšmāvətō ahurā* (‘die Religion eines Euresgleichen, o Ahura’), offenbar an die Gesamtheit der Götter gerichtet ist.³ Die Be-

liegenden Fall hätte man dies um so sicherer erwarten müssen, als gerade bei *Amərətāt* und *Haurvatāt* der Begriff der Zweierheit durch die Verbindung zum Dual *vandva* und durch andere Dualformen (vgl. z. B. in der folgenden Strophe *ašaoxšayanūtā sarədyayā*; 34, 11: *uhē haurvāšā . . . amərətatāšā*) in deutlicher Weise zum Ausdruck gebracht wird. Wohl den einzigen, aber nicht schwerwiegenden Verstoß gegen die Regel bildet 33, 9: *ayā . . . yayā* (d. i. des Haurv. und Amərət.) *hačintē urvənō* (plur.), wie 45, 2 (von den beiden Geistern): *nōiž nā manā . . . sēnghā . . . xratavō . . . xyaodnā . . . daēnā . . . urvənō* (plur.) *hačintē*. — Zu *dālā vō amərətāšā . . . haurvatāš* vergleiche man etwa R.V. VIII, 47, 1: *māhi vo mahatām āvo vāruṇa mitra dānuz | yām ādityā . . . rākṣathā* gegenüber V, 62, 2: *tāt sū vām mītrāvaruṇā mahitvām . . . pinvathah* usw.

¹ Dergleichen kommt in den Gāθās öfter vor. Vgl. insbesondere 50, 8: *mat vā pīdāiš . . . | pairiṣasāi mazdā . . . | at vā ašā . . . nemanarəhā | at vā varəhəuš manarəhō humarətatā* gegenüber 9: *tāiš vā yasnāiš pairi . . . ayent | mazdā ašā varəhəuš xyaodnāiš manarəhō*.

² Ich meine also, daß hier nicht *Amərətāt* und *Haurv.* allein als Verleiher von *draonah* und *utayūiti* angerufen und — wie Barthol., Die Gathas, Anm. zur Stelle annimmt — aufgefordert werden, ‘sich selber’ zu schenken. In Y. 34, 11; 45, 10 und 51, 7, wo *utayūiti* (und zwar in Verbindung mit *teviši*) neben *haurvatāt* und *amərətāt* (‘Heil und Unsterblichkeit’) vorkommt, sind Mazdā, Aša, Vohu M. und Arəmati die Spender von *utayūiti* (und *teviši*). Übrigens ist *utayūiti* in *utayūiti . . . draonō* nicht Neutrum eines Adjektivums (Barthol., Wtb.), sondern Instrumental des Substantivs. Vgl. 43, 1: *utayūiti tevitm*.

³ Dagegen sind 34, 7: *načīm tēm anyəm yūšmaž vačā ašā ašā.nā θrəzdēm* mit *yūšmaž* nicht, wie man glauben sollte, alle Götter, sondern nur

rechtfertigung dieser Auffassung ergibt sich auch noch daraus, daß in 51, 20 (*taṭ vā.nā . . . vīspāñhō* usw., vgl. p. 94) und in der noch zu erörternden Verbindung des Plurals *Mazdā Ahurāñhō* mit den Namen einer oder mehrerer Gottheiten ganz ähnliche Ausdrucksweisen vorliegen.¹ Doch ist die Beziehung auf alle Götter nicht auf einen Teil der Fälle beschränkt, in denen der Plural des Pronomens der zweiten Person in Verbindung mit den Namen von zwei oder auch mehr Gottheiten erscheint. Auch in Stellen wie 31, 1: *tā vā urvātā marəntō* (‘Eurur Satzungen gedenkend’) und 32, 1: *švoī dūtāñho āhāmā tēng dārayō yōi vā daibišənti* (‘Deine Boten wollen wir sein, um diejenigen fern zu halten, die Euch anfeinden’) wendet sich der Plural des Pronomens an die Gesamtheit der Götter. Und der Inhalt der *Gāθās* schließt jeden Zweifel daran aus, daß diese Götter eine geschlossene Gruppe gebildet haben, und daß ihre Zahl um wenigens größer gewesen ist als die der späten Amēša Sp. genannten und mit ihnen zum größten Teile identischen Gottheiten.

Wir haben aber auch allen Grund zu der Annahme, daß diese Gruppe auch schon einen Namen besessen, und daß dieser Name *Mazdā Ahurāñhō* gelautet habe. Er kommt zwar nur in zwei *Gāθās* (Y. 30, 9 und 31, 4) vor, aber der Schluß, den Tiele (Gesch. d. Rel. II, 138 f.) aus diesem Umstand zieht, der Name sei ‘offenbar nicht allgemein üblich’ geworden, ist sicherlich nicht berechtigt. Sein seltenes Vorkommen läßt sich ganz ungezwungen daraus erklären, daß *Zarathuštra* es liebt, die Genien einzeln anzurufen und in eindringlicher Weise die Segnungen zu schildern, die von jedem dieser Genien kommen.² Völlig verfehlt ist es aber, wenn Tiele (l. c.) meint, ‘daß wir

Mazdā, Aša und Vohu M. gemeint. Denn 50, 1 hat ausdrücklich: kō mñ nā šrūtā vīstō | anyō ašā švatā mazdā ahurā | . . . vahištātā manarəñhō.

¹ Als weiteres Beispiel solcher Ausdrucksweisen, die darin bestehen, daß an ein Ganzes noch ein oder mehrere Glieder dieser Gesamtheit ange-reiht werden, darf wohl auch die Bitte des Propheten (28, 6) ange-führt werden: *dāidi . . . zaraθuštrāi aōjōrəñvāt rafəñō | ahmaibyāčā ahurā yā . . . dvažšā taurvayāmā* (‘gib dem *Zarathuštra* machtvolle Hilfe und uns, o A., auf daß wir die Feindschaften . . . überwinden’, d. i. gib mir und uns . . .). Denn *zaraθuštrāi* ist in *ahmaibyā* schon ent-halten, und doch wird dieses mittels *ča* angeschlossen.

hier vielmehr ein Kollektivum haben, wie Elohîm, Yazdân und dergleichen Götternamen, daß also Mazdā Ahurāwō eine Bezeichnung Mazdā Ahuras sei, in dem ‚alle Ahuras, eine ganze Klasse von Göttern aus der ostarischen, vielleicht sogar noch aus älterer Zeit zusammengefaßt, in dem ‚alles, was göttlich ist, vereinigt‘ sei. Diese Ansicht scheitert schon an der einfachen Erwägung, daß nicht nur in denselben Gāōās, in denen der Plural Mazdā Ahurāwō vorkommt, sondern in allen Gāōās sowie in den jüngeren Schriften der höchste Gott immer nur Mazdā Ahura oder Ahura M. heißt. Der Plural Mazdā Ahurāwō kann also nicht anders gedeutet werden, denn als Zusammenfassung der höchsten Himmelsgeister, die das gāōische ‚Pantheon‘ gebildet haben, Ahura Mazdā wohl mit inbegriffen. Dem widerspricht auch die Tatsache nicht, daß neben den Mazdā Ahurāwō auch noch einzelne Genien namentlich angeführt werden. Ihre Hervorhebung aus der Gesamtheit der Mazdā Ahurāwō verleiht der Rede des Propheten besondere Lebendigkeit und entspricht seiner Gewohnheit, insbesondere die hervorragendsten unter ihnen immer wieder einzeln zu erwähnen. Es bedeuten also Y. 30, 9 *mazdāsē ahurāwō ā mōyastrā baranā āšācā*: ‚Ihr, o M. A., auch mit Aša (d. h. auch Du, o A.), bringet (Eure) Bundesgenossenschaft herbei‘ und 31, 4 *yadā āšm zavim anhan mazdāsē ahurāwō | āšicā ārmaiti*: ‚Wenn Aša zu rufen ist und (alle) M. A. (zu rufen) sind, mitsamt Aši und Arəmati‘. Daß Aša, Aši und Arəmati zu den Mazdā Ahurāwō gehören, kann nicht bezweifelt werden. Die hier vorliegende Ausdrucksweise erinnert an die oben erwähnte Strophe Y. 51, 20: . . . *vispāwō . . . | āšm vohū manawhā uxōā yāiš ārmaitiš | yazmndāwō nēmanwhā mazdā rafəðrəm ʿagəðō*. (Ihr alle . . ., mit denen im Verein Aša mitsamt Vohu M., Arəmati, Mazdā, in Demut verehrt, gemäß der Verheißung Hilfe gewähren) und an die oben erörterten Fälle, in denen an den Plural des Pronomens der zweiten Person noch die Namen einzelner Gottheiten angeschlossen werden, die in der durch das Pronomen zusammengefaßten Gesamtheit der Götter schon enthalten sind.

Wie die Ansicht Tiele's wird auch die von Caland (KZ 31, 258) vertretene Auffassung, daß Mazdā Ahurāwō ursprünglich die Trias Ahura M., Aša, Vohu M. bezeichnet habe, später aber — als der Bedeutungsunterschied zwischen der Plural-

und der Singularform geschwunden war — von den Dichtern als Name des höchsten Gottes verwendet worden sei, durch den Umstand widerlegt, daß der Name dieses Gottes sonst immer nur in der Singularform erscheint. Gegen diese Ansicht spricht auch in Y. 31, 4 der Plural *əwəhən*.¹ Aber auch die Annahme, daß sich hinter Mazdā Ahurāwō die Trias Ahura Mazdā, Spənta Mainyu, Ātar verberge, liefert keine befriedigende Lösung. Zu dieser Annahme ist O. Richter (KZ 36, 586 ff.) durch Vergleichung von Y. 30, 9: *mazdāsčā ahurāwō . . . ašāčā* und 31, 4: *ašəm . . . mazdāsčā ahurāwō ašīčā ārmaiti* mit 31, 3: *mainyū āθrāčā ašāčā . . . mazdā* und 47, 6: *spəntā mainyū mazdā ahurā āθrā . . . ārmaitōiš . . . ašahyāčā* gelangt. Welch geringen Wert das Resultat dieser Vergleichung hat, ersieht man daraus, daß Richter außerdem durch Nebeneinanderstellung von 31, 4 und 33, 11: *ahurō mazdāsčā ārmaitiščā . . . ašəm . . . manasčā rohū xšaθrəmčā* die Lösung erhält, mit Mazdā Ahurāwō sei die Trias Ahura M., Vohu M., Xšaθra gemeint, und durch Gleichsetzung dieser zwei Resultate zu dem unhaltbaren Schluß gelangt, Vohu M. sei mit Spənta Mainyu identisch und Xšaθra ‚dasselbe wie Ātar‘. Richter bemerkt indessen selbst, daß sich über das Verhältnis von Vohu M. zu Spənta Mainyu und von Xšaθra zu Ātar außer vagen Vermutungen ‚vorläufig‘ nichts sagen lasse. In Wirklichkeit gewähren die Gāthas nicht den geringsten Anhaltspunkt für die Annahme, daß Xšaθra dasselbe sei wie Ātar, und wenn Y. 46, 7 Manah, d. i. Vohu M., anstatt Mainyu oder Spənta Mainyu in Verbindung mit Ātar erscheint, so wird man daraus nicht die Identität von Vohu M. mit Sp. Mainyu ableiten, sondern den Schluß ziehen, daß die Bekehrung zum Glauben und die Vollendung des Reiches des Aša nicht nur durch das Wirken des Ātar und des Sp. Mainyu, sondern auch durch das des Vohu Manah erfolgen soll. In der Tat wird insbesondere in der Y. 46, 7 verwandten Strophe 43, 6: *yahmī spəntā θrā mainyū urvāsē jasō* |

¹ Caland beruft sich mit Unrecht darauf, daß auch der Plural *mītrāsah* ursprünglich drei Götter — Mitra, Varuṇa, Aryaman — bezeichnet habe und später in RV. VII, 38, 4: *váruṇo . . . mītrāso aryamā sajóśāh* (gegenüber VII, 60, 4: *mītró aryamā váruṇaḥ sajóśāh*) als Bezeichnung des Mitra gebraucht worden sei. In Wirklichkeit hat *mītrāsah* auch hier noch die Bedeutung eines elliptischen Plurals. Vgl. jetzt Edgerton in KZ 43, 113.

mazdā xšaθra ahmī vohū manawhā | yehyā šyaoθnāiš gaēθā aša frādantē | . . . Spēta Mainyu von Vohu M. ausdrücklich unterschieden.¹ Hierin entspricht *yehyā šyaoθnāiš* usw. den Worten *yayā* (d. i. *āθrasā manawhasā*) *šyaoθnāiš ašam θraošta* von 46, 7, aber gemäß 43, 6 kommt *Mazdā* auch noch in Begleitung des Spēta Mainyu und *Xšaθra* herbei, um Gericht zu halten. Zum Überfluß wird ferner durch den Umstand, daß in 43, 4 der Funktion des *Ātar* bei der Verteilung der Lose an die Gläubigen und Ungläubigen Erwähnung geschieht und in 43, 6 *Xšaθra* als einer der beim Gericht Anwesenden erwähnt wird, in einer jeden Zweifel ausschließenden Weise bewiesen, daß die Annahme der Identität von *Ātar* und *Xšaθra* durchaus irrig ist. Dieses Beispiel zeigt, wie unzuverlässig das von Richter angewendete Verfahren ist, welches darin besteht, daß zwei *Gāθāstrophēn* nebeneinander gestellt und nach Abzug der ihnen gemeinsamen Götternamen die noch übrigbleibenden, nicht übereinstimmenden Namen einander gleichgesetzt werden. Die Unzuverlässigkeit dieses Verfahrens ergibt sich schon daraus, daß die Zahl und die Zusammenstellung der in den einzelnen Strophēn der *Gāθās* erwähnten Genien nicht immer dieselben sind, sondern häufig — bisweilen sogar von einer Strophe zur andern — wechseln. Es ist daher auch nicht statthaft, in den Fällen, in denen drei Gottheiten nebeneinander genannt werden, von einer ‚Trias‘ oder ‚Trinität‘ zu sprechen, wenn man damit eine auf einem inneren Zusammenhang und nicht auf zufälliger Aneinanderreihung beruhende Dreiheit meint. Selbst die am häufigsten vorkommende ‚Trias‘ *Ahura M.*, *Aša*, *Vohu M.* verdankt ihr Dasein nur dem Umstand, daß *Aša* und *Vohu M.* die hervorragendsten Gestalten der Genienschare des *Ahura M.*, Verkörperungen der wichtigsten Begriffe der *Zarathuštrareligion* sind und darum naturgemäß am häufigsten erwähnt werden. Anstatt dieser Dreiheit begegnen wir an anderen Stellen einer größeren Zahl von Namen oder einer anderen Dreiheit (z. B. 47, 1 *Mazdā*, *Xšaθra*, *Arəmati*; 30, 7: *Xšaθra*, *Vohu M.*, *Aša*, dann *Arəmati*) oder einer Zweiheit, deren Zusammensetzung nicht immer dieselbe ist (44, 7: *Xšaθra*, *Arəmati*; 46, 16 und 48, 11: *Aša*, *Arəmati*).

¹ Auf die Auführung anderer Stellen dürfen wir verzichten.

Aus allen diesen Gründen ist es sogar wie ausgeschlossen, daß *Mazdā Ahurānō* eine zusammenfassende Bezeichnung der ‚Trias‘ Ahura M., Spēta Mainyu und Atar sei. Es ist aber auch ganz unwahrscheinlich, daß diese Bezeichnung, wie Caland gemeint hat, ‚ursprünglich‘ nur auf die ‚Trias‘ Ahura M., Vohu M. und Aša angewendet worden sei. Die natürlichste Annahme ist vielmehr, daß *Mazdā Ahurānō* der Name der ganzen Gruppe von Gottheiten ist, an deren Spitze Ahura M. steht. Was nun die Bedeutung dieses Namens betrifft, so wird man wohl der Auffassung von Andreas und Wackernagel (Nachr. Gött. Ges. Wiss., phil.-hist. Kl. 1911, Y. 31, 4), die M. A. durch ‚weise Herren‘ wiedergeben,¹ den Vorzug vor den bisherigen Deutungen geben dürfen. Für diese Auffassung spricht der Umstand, daß der höchste Gott nicht bloß ‚Ahura Mazdā‘ und ‚Mazdā Ahura,‘ sondern — indem die Teile dieses Namens in größerem oder geringerem Abstand voneinander erscheinen — auch ‚Ahura‘ und ‚Mazdā‘ oder ‚Mazdā‘ und ‚Ahura,‘ öfter auch nur ‚Ahura‘ oder nur ‚Mazdā‘ genannt wird, daß also die wörtliche Bedeutung ‚der weise Herr‘ (‚der Weise,‘ ‚der Herr‘) in den Gāthās noch lebendig, Ahura Mazdā noch nicht zum Eigennamen erstarrt ist. Daraus würde allerdings folgen, daß die Namen des obersten, allmächtigen Gottes und der von ihm geschaffenen Genienschär, seiner Werkzeuge und dienstbaren Geister, sich nur durch den Numerus unterscheiden würden. Aber dieses Ergebnis wird weniger befremdend erscheinen, wenn wir erwägen, daß in dem Plural *Mazdā Ahurānō* der höchste der Götter mit inbegriffen ist, daß er also als einer der ‚weisen Herren‘ angesehen wurde und demgemäß sehr wohl als ‚der weise Herr‘ bezeichnet werden konnte, ohne daß dies als mit seiner übergeordneten Stellung unvereinbar angesehen zu werden

¹ So schon Spiegel in der Übersetzung von 30, 9 (dagegen 31, 4 ‚die großen Herren‘). Als Kuriosum sei angeführt, daß Harlez in seiner Aw.-Übersetzung *mazdārā ahurānō* in 30, 9 zu *hyāmā* zieht und übersetzt: ‚Puissons-nous être ceux qui opéreront . . . et des maîtres sages . . .‘ also M. A. hier auf Menschen angewendet sein läßt! Y. 31, 4 gibt H. *mazdā ahurānō* durch ‚Ahura Mazda‘ wieder, und er fügt in der Anmerkung hinzu: ‚S'ils désignent plusieurs êtres, ce ne sont certainement pas les Amesha-Œpentas dont les Gāthās ne parlent pas, mais les génies célestes quelconques.‘

brauchte. ‚Mazdā Ahura‘ (oder ‚A. M.‘) ist ja in Wahrheit innerhalb der Gāōas gar nicht der Name des höchsten Gottes, sondern eine die wichtigsten Merkmale dieses Gottes, seine Allmacht und seine Weisheit, heraushebende Bezeichnung, die offenbar mit Absicht an die Stelle des ehemaligen mythologischen Namens gesetzt worden ist. Und man wird den Umstand, daß diese Bezeichnung (‚der weise Herr‘) nicht für den höchsten der Götter allein reserviert ist, sondern ein Ausdruck ist, dessen Plural zur Benennung der Gesamtheit der Götter verwendet worden ist, noch weniger auffällig empfinden, wenn man sich gegenüber der üblichen Darstellungsweise vergegenwärtigt, daß die Genien, die zum größten Teile den späteren Am. Sp. entsprechen, schon in den Gāōas nicht blutleere Abstraktionen sind und auch nicht ganz untergeordnete ‚Trabanten‘ Mazdās, wie Tiele sie genannt hat, sondern als mächtige und erhabene Gottheiten angerufen und verehrt und als beinahe gleichwertige Gefährten des Ahura M. vorgestellt werden. Sie verstehen keineswegs bloß die Funktionen von ‚Erzengeln‘, die die Befehle ihres göttlichen Gebieters ausführen. Zwar bedient sich Ahura M. ihrer, um durch ihre Vermittlung seine Segnungen zu den Menschen gelangen zu lassen, ja es ist sogar (47, 6) ausdrücklich davon die Rede, daß Aremati und Aša dem Ahura M. Helferdienste leisten, und Aša wird einmal (46, 17) der kluge Berater des Mazdā genannt. Aber zahlreiche andere Äußerungen der Gāōas beweisen, daß diese Gottheiten nicht in einem Dienstverhältnis zu Ahura M. stehen. Denn sie werden oft zugleich mit ihm angerufen, ohne daß irgendwelche Rangunterschiede angedeutet würden,¹ und das Verhältnis des Menschen zu ihnen erscheint nicht sonderlich verschieden von dem zu Mazdā selbst. Dem Aša werden ebenso wie dem Mazdā Opfer dargebracht (34, 3), und mit ihm zugleich werden auch seine Gefährten oder einzelne von ihnen in Gebeten verehrt und gepriesen

¹ Schon der Umstand ist bezeichnend, daß in Aufzählungen der Götter Ahura M. nicht immer an der Spitze erscheint, sondern öfter (z. B. 30, 10; 50, 1) mitten unter den andern Gottheiten oder (33, 5; 46, 16; 51, 20) als letzter genannt wird. Andererseits wird Ahura M. allerdings, insbesondere in Y. 31, 44 und 45 als der untrügliche, alles wahrnehmende Schöpfer der Welt, des Vohu M., Aša, Xšaθra und der Aremati und als ‚der größte unter allen‘ verherrlicht.

(28, 2f.; 30, 1; 33, 8; 50, 4 usw.) und aufgefordert, zur Hilfe herbeizukommen. Ahura M., Aša und Vohu (Vahišta) Manah haben gleichermaßen die Macht, den Bedrängten zu beschützen (34, 5f.; 50, 1); mit Ahura M. werden auch Arəmati, Aša, Vohu M. und Xšaθra (33, 11) angefleht, den Propheten zu erhören und ihm barmherzig zu sein; wie an Ahura M., so wird auch an Aša und Vahišta Manah die Bitte gerichtet, nicht zu zürnen; und mit seinen Klagen über das Unheil, das die Irrgläubigen anrichten, wendet sich der Prophet (32, 9) nicht bloß an Ahura M., sondern auch an Aša und die anderen Gottheiten. Mazdā ist nicht nur gleichen Willens (*hazaoša*) mit Aša (28, 8; 29, 7), mit Vohu M. vereint und mit dem leuchtenden Aša wohlbefreundet (32, 2); es wird vielmehr ausdrücklich (51, 20) von allen (*vīspāwō*) Gottheiten mit Einschluß des Ahura M. ausgesagt, daß sie gleichen Willens seien.¹ Die hervorragende Stellung dieser göttlichen Gefährten des Ahura M. kommt auch in den Erwähnungen des jenseitigen Reiches, des Paradieses, sehr deutlich zum Ausdruck. Denn wenn das Verhältnis Ahura M.s zu den anderen Gottheiten das des unnahbaren, unumschränkten Herrschers zu seinen Untergebenen und gehorsamen Dienern wäre, würde das Jenseits, das Reich des Ahura M. (34, 10 usw.) nicht auch ‚die gute Wohnung des Vohu M., des Mazdā und des Aša‘ (30, 10) heißen oder ‚die Weide des Aša und des Vohu M.‘ (33, 3), ‚das gemeinsame Haus‘, in dem Mazda mit Aša und Vohu M. wohnt (44, 9), ‚das Haus des Vohu M.‘ (32, 15), das Reich, das im Besitze

¹ Der Gedanke, daß Ahura M. gleichen Willens mit den sechs Amēša Sp. ist, wird Yt. 13, 83 (= 19, 16) durch die Worte *yōi hapta hamō manarshō* | *yōi hapta hamō vačarshō* | *yōi hapta hamō āyaoθnānshō* ausgedrückt. Diese drei Zeilen erweisen sich allerdings (vgl. oben p. 92, Anm. 1) als eingeschoben, und zwar vor allem dadurch, daß die Worte *yōi hapta* (‚die sieben, die . . .‘), die sich auf Ahura M. und die sechs Am. Sp. beziehen, im Widerspruch stehen mit den in derselben Strophe enthaltenen Worten *yaēšām* . . . | *hamō patača frasūstata* | *yō . . . ahurō mazdā*, die sich natürlich nur auf die sechs Am. Sp. beziehen können. Daraus folgt aber keineswegs, daß die mit *yōi hapta* beginnenden Zeilen aus viel späterer Zeit stammen müssen. Daß die in ihnen enthaltene Vorstellung von der engsten Gemeinschaft Ahura M.s mit seiner Genienschar älteren Datums ist, wird durch die oben zitierten Gāthastellen zur Genüge bewiesen.

des Mazdā Ahura und der anderen Gottheiten, wie des Aša und der Arəmati, ist (51, 2), die Stätte, wo sich zu Aša Arəmati gesellt, wo das Reich im Besitz des Vohu M. ist, wo Mazdā Ahura wohnt, um es wachsen zu machen' (46, 16). Das Vereintsein mit Aša verleiht höchste Wonne (49, 8), und das dem Anhänger der Lüge unerreichbare Ziel gläubigen Strebens ist: Aša, Vohu M., sowie den Thron und den Sraoša¹ des Ahura M. zu erschauen (28, 5; 32, 13). Wenn manche Göttergestalten in den Gaōas noch weniger hervortreten, so hat man darin nicht einen Beweis für ihre geringere Bedeutung zu sehen. Dies gilt auch für Haurvatat und Amərətāt. Denn sie werden, wenn auch nur ein einziges Mal (33, 8), zusammen mit Vohu M., Aša und den anderen Gottheiten² angerufen, Reichtum samt Fortdauer zu gewähren, und sie werden als zwei Gefährten bezeichnet, deren Seelen übereinstimmen, und deren Unterstützung (dem Rechtgläubigen) gewährleistet ist (33, 9). Und es sind nicht die himmlischen Gaben 'Heilsein' und 'Unsterblichkeit', sondern deren göttliche Verkörperungen gemeint, wenn (44, 17) der Hoffnung Ausdruck gegeben wird, daß Haurvatat und Amərətāt sich dereinst mit dem Anhänger des Aša vereinigen werden gemäß der Verheißung des Ahura M. Dieser wird ja demjenigen, der ihm Freund ist, die Gemeinschaft mit Haurvatat und Amərətāt, mit Aša, Xšaθra und Vohu M. gewähren (31, 21). Auch Sraoša versieht durchaus nicht das Amt eines Dieners des Ahura M., er nimmt vielmehr trotz seiner seltenen Erwähnung eine sehr bedeutsame Stellung unter den gaōischen Göttern ein und steht als mitregierender und die Schicksale im Jenseits mitbestimmender Gott in einem nicht weniger engen Verhältnis zu Ahura M. als Aša oder Vohu M. Bei dem großen Wandel der Dinge, der das Gottesreich begründen soll, wird Sraoša — der Sraoša des Ahura M.,

¹ Ich sehe nicht ein, weshalb *sraoša* hier 'das Gefolge' (Barthol., Air. Wtb. und Gathas; Andreas und Wackernagel 'Diener') bedeuten und nicht der Name des Gottes sein soll. Ich möchte ferner mit Rücksicht darauf, daß Sraoša 33, 5 als *vš-pō.mazišta* bezeichnet wird, *mazištem* als Attribut zu *sraošem* fassen und übersetzen: 'Werde ich ... den Sraoša des Mazdā, den größten, schauen gemäß jener Verheißung?' Es würde also erst mit *vāurōimaidi* ein neuer Satz beginnen.

² Vgl. oben p. 97.

wie er stets genannt wird — zum Gericht herbeikommen (43, 12), und bei diesem ‚Abschluß‘ wird der Prophet, wenn er zu dem ‚langen Leben‘ im Reiche des Vohu M., Aša und Ahura M. gelangen wird, den Sraoša ‚als den allergrößten‘ anrufen (33, 5). Des Propheten Wünschen und Hoffen ist ja schon bei Lebzeiten darauf gerichtet, dereinst außer Aša und Vohu M. auch den Sraoša zu schauen (28, 5). Ist es nun nicht sehr bemerkenswert, daß Sraoša (33, 5) das Beiwort *vispā.mazišta* (‚der allergrößte‘) — und wohl auch 28, 5 *mazišta* (‚der größte‘) — erhält, während sonst in den Gāthās (45, 6; 53, 8) nur Ahura M. als *vispanqm mazišta* (‚unter allen der größte‘) und *mazišta* bezeichnet wird? Dieser Umstand und die in den erwähnten Stellen geschilderte Wirksamkeit des Sraoša beweisen zur Genüge, daß auch der Sraoša der Gāthās nicht als bloßes ‚Symbol‘, als ein mit der durchsichtigen Hülle der Personifikation notdürftig umkleideter Begriff vorgestellt worden ist, sondern als eine mit großer Macht und Heiligkeit ausgestattete Gottheit. Und schließlich ist auch Aši, die Verkörperung der Vergeltung, des Schicksals, in den Gāthās nicht mehr ein nur persönlich gedachtes Abstraktum, sondern eine auf die menschlichen Geschicke bestimmend einwirkende Göttin. Bei dem großen ‚Abschluß‘ wird sie, die großen Reichtum besitzt, mit Sraoša vereint herbeikommen, um an die beiden Parteien die Vergeltungen (*ašiš*) zu verteilen (43, 12), und sie wird dann zusammen mit Arəmati und den anderen Göttern — ebenso wie Sraoša (33, 5) — anzurufen sein.

Wenn wir also aus den Gāthās erfahren, daß die Gottheiten, die später zum größten Teile den Namen ‚Aməša Spənta‘ führen, in einem Atem mit Ahura M. angerufen und angefleht werden, den Betenden zu erhören, Schutz zu gewähren, nicht zu zürnen, barmherzig zu sein, daß sie mit Ahura M. vereint und gleichen Willens sind, und daß sie ebenso wie Ahura M. als Erfüller der auf das kommende Gottesreich und auf das jenseitige Leben gerichteten Hoffnungen angesehen werden, wenn wir ferner hören, daß Zaratuštra sich als Propheten nicht nur des Ahura M. (32, 13: *ṛwahiā maṣrānō*), sondern auch der anderen Götter (50, 5: *ṛšmā mazdā ašā ahurā . . . yūšmakāi maṣrānē*) bezeichnet, und wenn von den Satzungen (31, 1: *tā vā urvātā*) und der Religion (49, 6: *tām daēnqm yā*

xšmāvato ahurā) des Ahura M. und seiner Gefährten die Rede ist, so werden wir die Annahme nicht für bedenklich halten, daß *mazdā ahurānō* als Benennung des Ahura M. und seiner Götterschar ‚die weisen Herren‘ bedeutet.¹ Als unwahrscheinlich und als unvereinbar mit der Stellung und Würde des Ahura M., des ‚weisen Herrn‘, dürfte diese Annahme nur dann betrachtet werden, wenn sein Verhältnis zu diesen Göttern das des allmächtigen Gebieters zu seinen willenlos geborsamen Knechten wäre, und wenn demgemäß das Verhältnis des Menschen zu ihnen wesentlich verschieden wäre von dem zu Ahura M.

Es unterliegt also keinem Zweifel, daß die mit Ahura M. aufs engste verbundenen Gottheiten einen Namen besessen haben, und daß sie durch diesen Namen (*mazdā ahurānō*) als ‚die weisen Herren‘ bezeichnet worden sind. Da in *mazdā ahurānō* offenbar Ahura M. mit inbegriffen ist, der überdies schon seinem Namen nach ein ‚weiser Herr‘ ist, so kann auch nicht daran gezweifelt werden, daß diese Götter eine geschlossene Gruppe gebildet haben. Und ihr Gruppencharakter wird auch durch den Umstand nicht beeinträchtigt, daß sich

Denkbar wäre immerhin, daß *mazdā ahurānō* als elliptischer Plural ‚die Mazdā Ahuras‘, d. h. Mazdā A. und die anderen (Götter), bedeute. Aber gegen diese Annahme und gegen die Vergleichung mit *Varuṇāḥ* (zuletzt Barthol., Air. Wtb. 293, Anm. 12) spricht der Umstand, daß Mazdā Ahura (oder Ahura M.) in den Gāthās noch nicht ein Name ist wie Varuṇa, sondern ‚der weise Herr‘ bedeutet. Nur dann, wenn Mazdā Ahura Eigenname wäre, hätte dazu ein elliptischer Plural mit der Bedeutung ‚die Mazdā Ahuras‘ gebildet werden können. Übrigens ist die Auffassung von *mazdā ahurānō* als einem elliptischen Plural (so auch Reichelt, Awest. Elementarb. 221) nicht vereinbar mit der Wiedergabe durch ‚Mazdāh und die übrigen Ahuras‘ (Barthol., Die Gathas übers.; Reichelt, Avesta Reader 191; Edv. Lehmann, Textbuch zur Religionsgesch. 261; J. H. Moulton, Early Zoroastrianism 351f.). Denn dieser Übersetzung kann nicht ein elliptischer Plural zugrunde liegen, sie führt vielmehr auf ein Dvandva mit Pluralendung: *mazdā ahurānō* = *mazdā* (Singular) + *ahurānō* (nicht Doppelplural!), analog dem vereinzelt dastehenden ved. *pitṛ-putrāḥ* ‚Vater und Söhne‘ (Wackernagel, Altind. Gramm. II 1, p. 156). Außer der Seltenheit dieses Kompositionstypus spricht auch der gegen die Annahme eines elliptischen Plurals geltend gemachte Grund dagegen, daß *mazdā ahurānō* durch ‚Mazdā und die (übrigen) Ahuras‘ wiederzugeben sei.

in den Gāthas zu den eigentlichen, mit Ahura M. göttlich verehrten und angerufenen Mitgliedern dieser Gruppe, zu Aša, Vohu M., Xšaθra, Arəmati, Haurvatāt, Amərətāt, Sraoša, Aši — vielleicht gehört auch Spənta Mainyu zu ihnen — eine noch ganz durchsichtige und unfertige Personifikation wie Vərəuhr Adā (die gute Belohnung) hinzugesellt, die ebenso eine Doublette der Aši zu sein scheint, wie Tušnamaiti nur eine andere Bezeichnung oder eine Doublette der Arəmati ist.¹ Da nun die Gāthas gegenüber dem jüngeren Awesta zweifellos eine ältere Entwicklungsstufe der mazdaistischen Vorstellungen repräsentieren, die den ‚weisen Herren‘ entsprechende Gruppe der Aməša Spəntas aber nur aus sechs Genien besteht, so ist der Schluß nicht zu umgehen, daß die Zahl dieser Gottheiten, wenn Ahura M. mitgerechnet wird, in späterer Zeit von neun oder zehn auf sieben reduziert worden ist. Ganz deutlich merkt man es im jüngeren Awesta bei Sraoša und Aši, daß sie sich von dem Götterkreise, dem sie ursprünglich angehörten, gelöst haben. Sie stehen außerhalb dieses Kreises und ihre Gestalten heben sich von denen der Aməša Sp. dadurch scharf ab, daß sie mit den belebenden Zügen volkstümlicher Naturgottheiten ausgestattet sind. Sraoša ist nicht nur ein priesterlicher Gott, der, ohne einzuschlafen, die Schöpfungen des Mazdā und die Welt des Aša behütet (Y. 57, 16f.), mit scharfschneidiger Waffe die Dämonen, insbesondere den Aēšma, bekämpft (ibid. 10 usw.), dessen Feinde schlagende Waffe das Ahuna-vairya-Gebet ist, und der seinen Vogel, den Hahn, weckt, damit dieser der Schlafdämonin Būšyastā entgegenwirke und die Menschen rechtzeitig zum Gebet und zu gutem, frommem Tun aufwecke (Vidēvd. 18, 23ff.). Er ist auch ein gewaltiger, schneller, kühner, schöngewachsener, starkarmiger Kriegsheld (*raθaēštā*), den vier lichte, schattenlose, den Luftraum durcheilende Renner ziehen, und der aus allen Kämpfen als Sieger zurückkehrt (Y. 57, 11; 33; 27; 12). Und Aši ist eine strahlende Glücksgöttin, die Reichtum und Wohlstand aller Art verleiht (Yt. 17, 6ff.; 19, 54), im Hause des Rechtgläubigen sich in der Gestalt eines schönen, starken, schöngewachsenen Mäd-

¹ Vgl. oben p. 88. Man vergleiche ferner 51, 10: *maibyū zbayā ašm varəhuyā aši gaṭiṭē* (st. *gaṭi*) mit 49, 1: *vərəuhrī ādā gaidī mōi*.

chens von reicher und vornehmer Herkunft bewegt (Yt. 13, 107), auf einem Wagen einherfährt (Yt. 17, 17), auch mit der auf schnellem Wagen fahrenden Parəndi den Miθra begleitet und seinen Wagen lenkt (Yt. 10, 66; 68). Es läßt sich noch unschwer erkennen, daß die so geschilderten Gestalten des Sraoša und der Aši sich aus den entsprechenden Abstraktionen der Gāōās entwickelt haben, und daß die Züge, die ihnen das Aussehen von Gottheiten der Natur verleihen, anderswoher entlehnt und auf sie übertragen worden sind. Aus der gāōischen Personifikation des religiösen Gehorsams haben theologische Spekulation und Volksglauben einen nie einschlafenden Wächter der Religion, einen Mahner zur Erfüllung der religiösen Gebote und einen siegreichen Bekämpfer der Dämonen gestaltet. Diese Wandlung des Sraoša ist ebenso verständlich und natürlich wie die seines Hauptgegners Aōšma aus einer gāōischen Abstraktion in einen anstürmenden, mit blutiger Holzwaffe bewehrten Dämon oder wie die Vorstellung von der personifizierten Schläfrigkeit Būšyasta als einer langhändigen, schlaff machenden, einschläfernden Dämonin. Aus dem mit der Waffe auf die Dämonen einschlagenden Gotte konnte dann leicht nach dem Vorbild anderer Götter ein mit den entsprechenden körperlichen Vorzügen ausgestatteter, durch den Luftraum fahrender, siegreicher Kriegsheld geformt werden. In der Tat scheint der Sraoša des Y. 57 manchen Zug seines Wesens von Miθra bezogen zu haben, in dessen Gesellschaft er im jüngeren Awesta und in der späteren Literatur bisweilen erscheint. So werden die in Y. 57, 33: *taḡmahe tanumaθrahe* | . . . *bāzuš.aojaəhō raθaēštā* | *kamərōdō.əjanō daēvanəm* enthaltenen Epitheta Yt. 10, 25; 112; 140 auch dem Miθra beigelegt. Die Verse Yt. 57, 27, die von den vier schattenlosen Rennern des Sraoša handeln, finden sich nahezu gleichlautend auch Yt. 10, 68 (vgl. auch 125, wo überdies dem Vers über die mit Gold ausgelegten Hufe die metrisch gestörte Stelle *tə para.safδəhō zaranəəna paiti.šmuḡta* . . . entspricht). Der Bitte, den Gespannen Kraft, den Leibern Gesundheit zu verleihen usw. (Y. 57, 26), begegnen wir in der wörtlich übereinstimmenden Stelle Yt. 10, 94 (auch *ibid.* 11 und Yt. 5, 53). Wie Sraoša, hält auch Miθra eine wuchtig geschleuderte Waffe in der Hand (Y. 57, 31: *ənaiθiš zastaya dražimnō* . . . *hvā.vəəyem*; Yt. 10, 96: *vazrəm zastaya dra-*

žimnō . . . fravaēyem), wie Sraoša führt auch Miθra zum Karšvar X'aniraθa herbei (Y. 57, 31: *avazaite*; Yt. 10, 67: *frava-zaite*), und wie Sraoša (Y. 57, 16) nach Sonnenuntergang (*pasča hū frāšmō.dāitim*) mit erhobener Waffe die Welt beschützt (*nipāiti*), so kommt auch Miθra nach Sonnenuntergang, die Waffe in der Hand, herbei (Yt. 10, 95f.), und auch er ist (Yt. 10, 54) ein Beschützer und Behüter (*nipātu . . . nišharsta*) aller Geschöpfe. Beide, Sraoša und Miθra, werden ferner in gleichlautenden Versen als nicht einschlafende Beschützer der gesamten Schöpfung verherrlicht (Y. 57, 15f. und Yt. 10, 103: *yō harata aüryāxštača . . . yō anavahabdomnō . . .*). Selbst wenn diese letzterwähnten Verse erst aus dem Srōš-Yašt in den Mihr-Yašt gelangt sein sollten, steht es doch auf Grund von Yt. 10, 7 (*miθrēm . . . ax'afnēm jayaurvāšhēm*) und dadurch, daß Miθra in dieser Hinsicht mit den Adityas übereinstimmt (vgl. R.V. II, 27, 9: *āsvapnajo animiṣāḥ*; I, 136, 3: *jagrvamsā*), fest, daß Wachsamsein und Nichtschlafen ein dem Miθra von Anfang an eigentümlicher Zug ist. Die Zahl und die Art der angeführten Übereinstimmungen zwischen Sraoša und Miθra lassen keinen Zweifel, daß jener die Züge und Attribute, die er mit Miθra gemeinsam hat, von diesem übernommen habe. Nur die Vorstellung von Sraoša als dem Wächter der Welt des Aša und dem Bekämpfer der Dämonen sowie seine Verbindung mit dem Hahn werden sich selbständig aus der gaōischen Abstraktion entwickelt haben.

Bei der im jüngeren Awesta enthaltenen Schilderung der Gestalt der Aši hat, wie die Vergleichung des siebzehnten und des fünften Yašt lehrt, die Gestalt der Göttin Arədvī Sūra Anāhitā als Vorbild gedient. Die Beschreibung des Wohlstandes, den Aši denjenigen Menschen verleiht, denen sie sich zugesellt, macht zunächst den Eindruck, daß sie aus einem Guß und darum ursprünglich sei. Bei näherem Zusehen merkt man bald, daß ihr Verfasser den Yašt der Anahita in der ausgiebigsten Weise benützt hat. Es sind vor allem die Strophen Yt. 17, 6—11, die in engster Anlehnung an Yt. 5, 130; 102; 127 gedichtet worden sind. Eine Gegenüberstellung der wesentlichen Übereinstimmungen soll dies veranschaulichen.

Die Strophen Yt. 17, 6 ff. schildern den Reichtum und Wohlstand der Häuser derjenigen Männer, denen Aši sich zu-

gesellt. Ihr Haus ist von Wohlgerüchen durchduftet (*hubaoiḍiḥ baodaitē*: 6). Diese Männer verfügen über von Wohlgerüchen erfüllte Reiche, in denen es viel zu essen gibt und Speisen verwahrt sind (. . . *χῥαθρα χῥαγντε ἀσ.βαοῦρβα | νιδᾶτῶ.πιτῦ hubaoiḍi*: 7). Ihre Häuser stehen reich an Rindern da, mit vielem Essbaren (?)¹ zu langem Unterstand (*ἀσ.βαοῦρβᾶ (?) darəyō.upastə*). Ihre Lagerstätten sind schön gedeckt, wohldurchduftet, mit Polstern versehen und haben Füße, die mit Gold eingelegt sind (*gātava . . . | kustarata hupō.busta | . . . barəziš.havantō | zaranyapaxšta.pāḍāwhō*: 9). Vergleicht man zunächst diese Stellen mit Yt. 5, 130: *yaθa azəm hvāfrito | masa χῥαθρα nivānāni | ἀσ.παῖνα στῦι βαχθρα | fraoθaτ.ασπα ἑματ.ἕαχρα | χῥαῖwayaτ.ἀστρα ἀσ.βαοῦρβα | νιδᾶτῶ.πιτῦ hubaoiḍi*), so wird man nicht daran zweifeln, daß aus dieser Strophe einiges in den 17. Yašt herübergenommen worden ist. So stammt *ἀσ.βαοῦρβα*, das aus dem Metrum fällt, nebst der folgenden Zeile (*νιδᾶτῶ.πιτῦ hubaoiḍi*) gewiß aus Yt. 5, 130. Eine Handschrift hat vorher überdies noch die Worte *ἀσ.παῖνα* bis *ᾠαστρα* aus dieser Strophe eingeschaltet. Auch *χῥαθρα χῥαγντε* scheint in Yt. 17, 7 nicht ursprünglich zu sein, da das nachher folgende Pronomen *yahmya* sich nicht auf *χῥαθρα*, sondern nur auf *nmānəm*, das Haus, beziehen kann, von dem in der vorhergehenden Strophe die Rede gewesen ist. Wie Anāhitā nicht nur um reichliche Speisen, sondern auch um Rosse angefleht wird, so schenkt auch Aši nach Yt. 17, 12 Rosse (*aspāwhō āsavō ravō.fraoθmanō*), und es wird nicht bloßer Zufall sein, daß hier ein an *fraoθaτ.ασπα* anklingendes, wenn auch in der Bedeutung nicht übereinstimmendes, Epitheton gebraucht wird. Auch in 5, 131 erscheint Anāhitā als Spenderin von Rossen. Ferner erinnert Yt. 17, 9 (nebst dem Anfang von 10) mit den darin vorkommenden Beiwörtern der Lagerstätten (Divane) an Yt. 5, 102: *gātu saēte χᾠini.starətam*² | *hubaoiḍim barəziš.havantam*. Hier ist es Anāhitā, die auf dem schöngedeckten, wohlduftenden, mit Polstern

¹ Anstatt *ἀσ.παοῦρβᾶ*, das Bartholomae durch ‚der weitaus voranstehende, erste‘ wiedergibt, ist vielleicht *ἀσ.βαοῦρβᾶ*, mit Verschreibung von *b* in *p*, zu lesen.

² So zu lesen mit Geldner (zu den Varianten) und Bartholomae, Air. Wtb. Mit Unrecht behaupten Bartholomae, Wtb., und Wolff, Avesta übers., daß das Subjekt von *saēte* fehle. Es ist natürlich Anāhitā zu ergänzen.

versehene Lager ruht, das sich in jedem der Paläste befindet, die an allen Abflüssen der von der Arədvī Sūrā Anāhitā gebildeten Seen errichtet sind. Und das Epitheton *zaranyapaxšta* (mit Gold eingelegt), das den Füßen der Lagerstätten (17, 9) beigelegt wird, erinnert an die Epitheta von Anāhitās Mantel *pouru.paxštəm zaranaēnəm* (den vielfach eingelegten, goldenen, d. h. mit Gold eingelegten oder durchwirkten).¹ Der Teil von 17, 10, der von Ašis Ohrschmuck und Halsgeschmeide handelt (*frā gaošāvərə sispimna | caθrukarana minuā zaranyō.pisi*) weist sehr weitgehende Übereinstimmungen mit der ersten Hälfte von 5, 127 auf, die lautet: *frā gaošāvərə sispimna* (lies *sispimna*) | *caθrukarana zaranaēni* | *minum barəṭ hrāzāta* | . . . | *upa tām srīrəm manaoθrim*. Daran schließt sich eine kurze Schilderung von Anahitas körperlichen Reizen: sie schnürt ihre Taille (*hā.hē maidīm nyāzata*), so daß ihre Brüste wohlgeformt und verführerisch (?) sind; und im 17. Yašt wird im Anschluß an die Beschreibung des Geschmeides den Töchtern der von Aši begünstigten Männer nachgerühmt, daß sie Spangen an den Füßen tragen, ihre Taille schnüren (*urvizō.maidyā*) und mit der körperlichen Schönheit solcher begabt sind, wie sie das Wohlgefallen der Schauenden bilden. Wenn Bartholomae's Erklärung von *nirāzāna* durch ‚anziehend, reizend, gefällig‘, d. i. verführerisch (von *Frāz*)² richtig wäre — was aber zweifelhaft ist — würden nicht nur *maidīm nyāzata* und *urvizō.maidyā*, sondern auch *nirāzāna* und *yaθa diḍayatuṃ zaošō* einander entsprechen. Auch die in Yt. 13, 107 enthaltene Schilderung der Mädchen-gestalt, in der Aši im Hause ihres Günstlings erscheint (*kaininō kəkrpa srīrayā* bis *āzātayā*) ist dem 5. Yašt entnommen, in dem diese Verse an drei Stellen (64, 78 und 126) vorkommen. An jeder dieser drei Stellen folgt nach *āzātayā* noch ein Vers, der die Schuhe oder den Mantel der Göttin beschreibt. In Yt. 5, 126

¹ Es ist nicht einzusehen, warum *paxšta* in *pouru.paxšta* von dem in *zaranyap.* enthaltenen verschieden sein und ‚gefaltet‘ (Barthol., Wtb.) bedeuten soll. In beiden Fällen muß *p.* ungefähr dieselbe Bedeutung haben wie *fra-pixšta* (Yt. 14, 27), das neben *vispū.paēsaḥ* Beiwort des Messers eines Kriegers ist. Bemerkenswert ist, daß einige Hss. ein *a* an Stelle des *i* von *pixšta* haben. Jedenfalls bezieht sich *frapi/axšta* auf den (mit Gold u. dgl.) eingelegten Griff des Messers.

² Also ähnlich wie skr. *-hara*, np. *-kaś* u. dgl.

sind diese Verse als Einleitung der Schilderung von Anāhitas Gestalt und von ihrer äußeren Erscheinung unentbehrlich. Wenn endlich Aši (Yt. 17, 54 ff.) Männer, deren Same versiegt ist, liederliche Frauen, die über die Menstruation hinaus sind, unerwachsene Knaben und noch unberührte Mädchen von dem Anteil an den ihr dargebrachten Zaoθras ausschließt, so wird man daran erinnert, daß auch Anāhita (5, 92 ff.) Menschen, die mit gewissen körperlichen und geistigen Mängeln behaftet sind, von dem Genüsse der ihr geweihten Zaoθras ferngehalten wissen will. Bei Aši kommt nun allerdings noch ein Moment hinzu, das den Eindruck hervorzurufen geeignet ist, daß sie eine mythologische Gestalt und nicht eine bloße Abstraktion sei, die durch Entlehnung von Zügen einer anderen weiblichen Gottheit in eine lebensvolle Göttin gewandelt worden wäre. Ich meine die Flucht der Aši vor den Naotaras, auf der sie sich vor ihren Verfolgern unter dem Fuße eines Kindes und nachher unter dem Hals eines Widders versteckt, aber von den unerwachsenen Knaben und den noch unberührten Mädchen verraten wird (Yt. 17, 55 f.), und die an diese Verse sich anschließenden drei Klagen der Aši über das unfruchtbare Weib, über das Weib, das ein mit einem fremden Mann gezeugtes Kind ihrem Gatten zubringt, und über die Schwängerung unverheirateter Mädchen sowie Ašis Erklärung, daß sie mit den solche Missetaten Verübenden nichts gemein haben und daß sie vor ihnen fliehen wolle (57—59). Aus dem Umstand, daß Aši hier in einem Mythos auftritt, hat denn auch Wolfgang Schultz (Mitra, Monatsschr. f. vgl. Mythenforsch., Jahrg. I, 104 ff.) in einem „Die Flucht der Rtiš“ betitelten Aufsatz den Schluß gezogen, man müsse sich von der Ansicht frei zu machen suchen, daß auch Aši eine mazdayasnische Abstraktion sei. Ich kann jedoch nicht finden, daß die Berechtigung dieser Forderung in einwandfreier und überzeugender Weise dargetan sei. Das Ergebnis dieses im übrigen wertvollen Aufsatzes beruht auf der Identifikation von Aši mit der griechischen Dike. Die Ähnlichkeiten, die zwischen diesen zwei Gestalten bestehen, reichen, wie mir scheint, für eine Gleichsetzung nicht aus, und es läßt sich andererseits mancher schwerwiegende Einwand gegen diese Identifizierung anführen. Wenn Dike nach den Phainomena des Aratos dem silbernen Geschlecht nur mehr ἄλκυς τε καὶ

οὐκ ἐστὶ πάμπαν ὅμοιον, erscheint, so besagt dies gewiß nur, daß sie nur selten und nicht als eine ebensolche erscheint wie im goldenen Zeitalter, daß sie vielmehr verändert ist und abgenommen hat. Genau derselben Vorstellung begegnen wir ja auch in den indischen Schilderungen der vier Weltzeitalter: das Recht (*dharma*) weilt während des Kṛtayuga vollständig (*sakalāḥ*), aus vier Vierteln bestehend (als Stier vierfüßig gedacht) unter den Menschen, nimmt aber in jedem der drei folgenden Zeitalter infolge der Vermischung mit dem Unrecht um je ein Viertel (je einen Fuß) ab, so daß es im Kaliyuga nur noch mit dem vierten Teile zu den Menschen kommt (Mahabharata, ed. Calc. III, 13017 ff., XII, 8500 ff.; Manu I, 81 ff.) und darum in jedem Zeitalter ‚anders‘ (*anya*) ist. Ebenso tritt nach den Anschauungen der Parsen im letzten der vier in das Millennium des Zoroāstra verlegten Zeitalter eine Zerrüttung der Religion und der Gerechtigkeit (Frömmigkeit) und eine Verminderung jeder Art von Gutsein und Tugend ein (*rišōvīšn i den u artākīh u nizārīh i har gūnah rehik u urakīh*: Denk. ed. Bombay 1911, Part II, 792 = Sacr. B. of the E. 37, 181).¹ Die angeführte Bemerkung des Aratos über Dike hat also nicht das geringste mit der Angabe von Yt 17, 15 zu tun, daß Aši nach Wunsch die Macht hat, dem Leib Glanz zu verleihen (*rasaḡa ahi xšayamna | tanuḡ xʾarənaḡhe daite*). Es ist schon zweifelhaft, ob der Leib der Aši gemeint ist, denn 17, 6 wird sie als Verleiherin guten Glanzes (*daḡre rohum xʾarəno*) an diejenigen angerufen, denen sie sich zugesellt. Auch dem Leib des Zoroāstra ist, offenbar von Aši als seiner Gönnerin, Glanz verliehen (ibid. 22). Aber selbst dann, wenn es sich um den Leib der Aši handelte, würde die Stelle doch nur besagen, daß die schön geschaffene, schön gesichtige Aši die Macht hat, nach ihrem Wunsche ihren Leib in Glanz erstrahlen zu lassen, ihre vollendete Schönheit zu offenbaren, wie ja auch Anahita (Yt. 5, 96) über großen Glanz verfügt (*masō xšayete xʾarənaḡhō*). Weit wichtiger aber ist, daß auch die Annahme einer Wesensgleichheit von Aši und Dike begründeten Übereinstimmung in dem

¹ Der physische und moralische Zusammenbruch der Menschheit in dem letzten Zeitalter wird im Bahman Yast II, 24 ff. (= Sacr. B. of the E. 5, 201 ff.) in ganz ähnlicher Weise geschildert wie im Mahābhārata III, 13020 ff. und auch Hesiod. Erga 175 ff

„schrittweisigen Entweichen“ vor den Schandtaten der Menschen sich nicht aufrechterhalten läßt. Zwar wiederholt sich auch die Flucht der Aši wie die der Dike in gewissen Zeitabständen, aber ein sehr wesentlicher Unterschied besteht darin, daß Dike nach Aratos in jedem der auf das goldene Zeitalter folgenden Weltalter vor der zunehmenden Schlechtigkeit und den Schandtaten des Menschen flieht, während nicht der geringste Anhaltspunkt dafür vorhanden ist, daß das Entweichen der Aši in irgendeiner Verbindung mit den Weltaltern steht. Wenn man aber mit Schultz in den Naotara ein jüngerer Geschlecht (= *navatara*) im Gegensatz zu dem älteren Geschlecht eines früheren, gerechteren Zeitalters sehen wollte, so würde dies bedeuten, daß die nach einer zweifellos älteren Vorstellung in jedem der minderwertigen Zeitalter erfolgende Flucht der Gerechtigkeit im Falle der Aši in ein einziges Zeitalter, in das der Naotara, verlegt worden wäre. Durch diese Annahme würde jedoch die von Schultz konstruierte, an erratenen und ganz unsicheren Einzelheiten überreiche Geschichte von Ašis Flucht vor den Naotara noch komplizierter, als sie ohnehin schon ist. In Wirklichkeit sind die schnellrossigen Naotara offenbar nicht die Angehörigen eines jüngeren, weniger gerechten Zeitalters, sondern mit der Familie der Naotara, der Hutaosa angehört (Yt. 15, 35), und mit den Naotairya identisch, die (Yt. 5, 98) der Anāhitā opfern und von ihr den Besitz schneller Rosse erbitten. Und Aši, „die gute Aši“, ist gar nicht eine Göttin der Gerechtigkeit, sondern wie der Gebrauch des Wortes *aši* in der Bedeutung des guten oder bösen Geschickes und die Schilderung der Göttin im 17. Yašt und in der nachwestischen Literatur¹ beweisen, eine ἀγαθή Τύχη, eine Göttin des Glückes. Ihre Wesensgleichheit mit Dike kann auch nicht aus dem

¹ Vergleiche die Stelle des großen Bundahišn über Aši (Art. Ahrišvang), ed. Anklesaria, p. 176, 10 ff. = Darmesteter, Le Zend-Avesta II, 318, ferner Darmesteter, l. c. 590 f. Wie Aši, deren Name von Neriosengh treffend durch Lakṣmī wiedergegeben wird, im Awesta einige Male neben Pārendi, der Personifikation der Fülle, erscheint (auch im gr. Bundah., Darmest., l. c., p. 321 f.), so kommt Ahrišvang Dēnk., ed. Bombay 1911, p. 819 und 830 (= Sacr. B. of the E. 37, 227 und 244) neben Rādh (aw. Rātā), der Personifikation der Freigebigkeit vor, so auch Aši, Rātā und Pārendi im Vištāsp Yašt 8.

Umstand gefolgert werden, daß ihnen das ‚schrittweisige Entweichen‘ gemeinsam ist. Denn Dike flieht, da sie eine Personifikation der in den einzelnen Weltaltern abnehmenden Gerechtigkeit ist, vor der zunehmenden Ungerechtigkeit und Sündhaftigkeit des Menschen, während Aši, die als Personifikation des Glückes bei den Menschen, denen sie hold ist, verweilt und ihnen Wohlstand und Gedeihen beschert, vor Menschen flieht, die in geschlechtlicher Beziehung unvollkommen sind oder verbrecherisch handeln. Daß es sich nicht bloß um ‚Schandtaten‘ handelt, beweist der Umstand, daß Aši auch vor dem unfruchtbaren Weibe flieht. Dies deutet aber darauf hin, daß sie gleich Anahita, die (Yt. 5, 2) den Samen aller Männer und die Mutterleiber aller Weiber für die Geburt vollkommen macht und allen Weibern zur rechten Zeit die Milch verleiht, zugleich Göttin der Fruchtbarkeit ist, die nicht nur den für die Fortpflanzung noch nicht oder nicht mehr in Betracht Kommenden, sondern auch denjenigen, welche sich durch Ehebruch und Notzucht gegen das normale geschlechtliche Leben vergehen, abhold ist. Darum werden die unerwachsenen Knaben und die noch unberührten Mädchen, die das Versteck der von den Naotara verfolgten Aši entdecken, nicht bloß zufällig anwesende Kinder sein. Es ist doch unverkennbar, daß auch bei ihnen die geschlechtliche Unvollkommenheit, und zwar die Unreife, betont wird, und sie werden darum (Yt. 17, 54) ebenso wie die Männer, die keinen Samen mehr haben, und wie die Frauen, die nicht mehr menstruieren, von dem Anteil an den Zaoθras der Göttin ausgeschlossen.¹ Unter diesen Umständen sind wir durchaus nicht berechtigt, aus unserem Yašt die Geschichte der durch Wohlstand übermütig gewordenen Naotara, die drei Schandtaten begehen, vor denen Aši entflieht, herauszulesen.

Da also zwischen Aši und Dike, die übrigens eine reine Abstraktion ist, kein tieferer Zusammenhang besteht, wäre nur noch die Frage zu beantworten, ob vielleicht die besondere Art von Ašis Flucht, vor allem die Art ihres Versteckes (Fuß eines

¹ Wenn in diesem Zusammenhang die Ehebrecherinnen und die Notzucht Begehenden nicht genannt werden, so ist es doch wohl selbstverständlich, daß auch sie von den Zaoθras ausgeschlossen sind.

Rindes und Hals eines Widders), aus der Schultz gefolgert hat, daß die fliehende Aši als Fliege oder, mazdaistischer, als Biene¹ vorgestellt worden sei, zu der Annahme zwingt, daß Aši eine mythologische Gestalt und nicht eine Abstraktion sei. Wie die Flucht der Dike nicht ein Mythos, sondern eine aus den Anschauungen über die Weltalter hervorgegangene volkstümliche oder dichterische Vorstellung ist,¹ so weist auch die Flucht der Aši nicht auf Zusammenhänge mythologischer Art hin. Sie ist vielmehr ein Zug, der, wie auch die Vergleichung mit den entsprechenden Personifikationen bei anderen Völkern lehrt, in dem Wesen des personifizierten Glückes begründet ist.² Muß nicht bei solchem Sachverhalt die Möglichkeit offen gelassen werden, daß die besonderen Umstände dieser Flucht anderswoher ge-

¹ Ganz ebenso wie der von Hesiod, Erga 197 ff. überlieferte Zug, daß im eisernen Zeitalter Αἰδώς und Νέμεσις; ob der Schlechtigkeit der Menschen in weiße Gewänder gehüllt von der Erde zum Himmel entfliehen. Obwohl bei Hesiod von einer Flucht der Dike nicht die Rede ist, darf man doch, zumal da einige Zeilen vorher δίκη und αἰδώς zusammen genannt werden (δίκη δ' ἐν χερσὶ καὶ αἰδώς οὐκ ἔσται), voraussetzen, daß die Vorstellung von Dikes Flucht und ihrem schrittweisen Entweichen schon allgemein verbreitet und nicht erst durch Aratos aus iranischen Vorstellungen übernommen worden ist. Auch der bei Aratos sich findende Zug, daß die Menschen des ehernen Zeitalters mit dem ersten Messer, das sie schmieden, die für den Pflug bestimmten Rinder zur Mahlzeit schlachten, muß nicht auf iranischen Anschauungen beruhen.

² Aši ist eine Personifikation des Glückes gleich der indischen Lakṣmī-Śrī, die bei den von ihr Begünstigten wohnt — wie Aši sich ihnen ‚zugesellt‘ — und die schlechten und trägen Menschen, darunter auch die Ehebrecherin (die an dem Hause eines fremden Mannes Gefallen findet) und das schamlose Weib, ‚meidet‘ (Mahābh. XIII, 512 ff.). Da Lakṣmī zu dem allzu tugendhaften Manne nicht geht, da sie sich fürchtet (Mahābh. V, 1509), flieht sie, wenn sie einen mit Vorzügen begabten Menschen erblickt, wie ein Antilopenweibchen weit fort (Böhtlingk, Sprüche 4020). Die Flucht der Glücksgöttin ist ebenso zu beurteilen wie die Vorstellung von ihrer Unbeständigkeit und Flüchtigkeit (vgl. z. B. Mahābh. XIII, 3861, wo Śrī unbeständig und unstet genannt wird, ibid. XII, 8258, wonach das Glück *cañcalā* ‚bald hierhin, bald dorthin gehend‘ heißt, und die auf der Kugel stehende Tyche). Mit dieser Beweglichkeit der Glücksgöttin hängt es jedenfalls zusammen, wenn Aši (Yt. 17, 26—52) jedesmal ‚herumläuft und herumgeht‘, sobald sie auf die Bitten des ihr Opfernden eine Gabe gewährt. Auch Pārendi, die Göttin der Fülle, hat bekanntlich einen schnellen Wagen (*raoraṣa*).

nommen und mit der Geschichte von Aši Flucht vor den Naotara kombiniert worden sind? Daß diese Möglichkeit besteht, wird ja schon durch die von Schultz beigebrachten Parallelen bewiesen, da die Helden dieser Fluchtgeschichten ähnliche Verstecke aufsuchen wie Aši, ohne daß sie darum mythologische Gestalten wären. Und man ist berechtigt, solch eine Übertragung auch auf die Flucht der Glücksgöttin für wahrscheinlich zu halten, weil alle anderen Züge der Aši mit aller Deutlichkeit darauf hinweisen, daß sie eine Abstraktion ist, daß Aši *vauvūhī* ebenso eine Personifikation des in der gāōischen Religion eine wichtige Rolle spielenden Begriffes des ‚guten Geschickes‘ (*vauvūhī aši*, im Gegensatze zu *akā a.*) ist, wie Lakṣmī eine Personifikation der *puṇyā* (im Gegensatze zu *pāpī*) *lakṣmī* und Tyche eine Personifikation der ἀγῶνι τυχεῖ darstellt. Diese Auffassung wird auch nicht durch den Einwand (Schultz, l. c. 108) erschüttert, daß Aši als Tochter des Ahura Mazdā und der Arəmati und als Schwester des Sraoša, Rašnu und Miθra „ihre feste Stellung im ‚Pantheon‘ und auch ihre klare Beziehung zu anderen, nicht bloß ‚abstrakten‘ Wesen hat“. Denn Aši steht doch auch zu Gottheiten von unzweifelhaft abstraktem Charakter in Beziehung, wie insbesondere zu Sraoša und zu Arəmati — die ich nach wie vor für eine Abstraktion halte — und wenn Ahura M. als Vater der Aši bezeichnet wird, so ist dies ebenso zu beurteilen, wie wenn er in den Gāōās als Vater der Abstraktion Aša und Vohu Manah erscheint und Arəmati seine Tochter genannt oder Tyche als Tochter des Zeus (Gruppe, Griech. Myth. 1086, Anm. 3) aufgefaßt wird.¹

Die ursprünglich abstrakte Wesenheit von Sraoša und Aši wird also weder durch die — teils anderen Gottheiten entlehnten, teils aus den Inhalten der personifizierten Begriffe entwickelten — Züge in Frage gestellt, mit denen sie im jüngeren Awesta ausgestattet sind, noch auch durch angebliche mythologische Zusammenhänge, deren Konstruktion auf vagen Vermutungen beruht. Wir dürfen darum bei der Meinung beharren, daß Sraoša und Aši ehemals Gestalten von ähnlicher Art wie etwa Aša und Vohu Manah gewesen sind und sich

¹ Näheres über die awestischen und andere Abstraktionen im folgenden Abschnitt.

später von der Gemeinschaft der ‚weisen Herren‘, der sie angehört hatten, losgelöst haben. Ihre ehemalige Zugehörigkeit zu dieser Gemeinschaft kommt noch im jüngeren Awesta darin zum Ausdruck, daß Sraoša und Aši hier etliche Male wie in Y. 43, 12 eng verbunden erscheinen, und daß Aši Yt. 17, 2 nicht nur die Tochter des Ahura M., sondern auch die Schwester der Aməša Sp. genannt wird. Wenn auch — wie ich oben angenommen habe — in Y. 57, 12, wo es heißt, daß Sraoša als Sieger aus allen Schlachten zurückkehre, die Zeile ‚zu der Versammlung der Aməša Sp.‘ späterer Zusatz sein wird, so ist in ihm doch wohl die Erinnerung an Sraošas nahe Beziehung zu den anderen ‚weisen Herren‘ aufbewahrt.

Ich habe die durchaus irrigen und irreführenden Anschauungen von Harlez über das Alter, die Zahl und den Namen der Aməša Sp. sowie über ihre Stellung innerhalb der awestischen Religion in so ausführlicher Weise behandelt und zu widerlegen versucht, weil über die hier erörterten Fragen, denen in den bisher vorliegenden Darstellungen der Religion des Awesta eine tiefer greifende und einigermaßen befriedigende Behandlung nicht zuteil geworden ist, noch Unklarheit zu herrschen scheint, und weil die Beantwortung dieser Fragen für unsere Untersuchung über Herkunft und Wesen der Aməša Sp. von wesentlicher Bedeutung ist. Die Widerlegung der schon oben (p. 83f.) mitgeteilten Ansicht von Harlez über das Verhältnis der Aməša Sp. zu den Adityas soll dem nächsten, dritten Abschnitt dieser Abhandlung vorbehalten bleiben. Vorher müssen aber noch einige andere Lösungsversuche mitgeteilt und einer Prüfung unterzogen werden.

Tiele, dem wir die geistvollste aller Darstellungen der Religion des Awesta verdanken, nimmt (Gesch. d. Religion II, 202ff.) an, daß die Funktionen der Am. Sp. als Schutzherren einzelner Naturreiche und Elemente zum Teil ein spätes, und zwar wahrscheinlich erst gegen Ende der jungawestischen Periode durch die theologische Spekulation künstlich geschaffenes Produkt seien. Aber er hält es für unmöglich, bei einzelnen dieser Genien anzugeben, was denn diese Wandlung ihres Wesens veranlaßt haben könnte. Nur Aša V. habe als ‚Personifikation der sakralen Reinheit und des Kultus von selbst‘ der Schutzpatron des Feuers werden können. Und bei der Sp. Arəmati liege die

Erklärung in dem Umstande, daß sie schon im Rgveda als Göttin der Erde erscheine, daß sie somit eine ‚ostarische‘ Erdgöttin gewesen sei (p. 147 nebst Anm. 1). Ich bestreite die Richtigkeit dieser Behauptung, der wir auch sonst noch mehrfach begegnen, und werde weiter unten den Nachweis zu führen suchen, daß die vedische Aramati — trotz Sayana — mit der Erde nichts gemein hat. Tiele fühlt denn auch (l. c., p. 148) die Schwierigkeit, die durch seine Erklärung bedingt ist: wenn nämlich Aramati schon eine Erdgöttin der Ostarier gewesen ist, so muß es uns doch wundernehmen, daß die zoroastrische Reformation in ihr aus lauter Abstraktionen bestehendes System eine alte Volksgöttin aufgenommen haben sollte. Aber er vermeint diese Schwierigkeit durch die Erwägung beseitigen zu können, daß Aramati, ‚die recht sorgende, die gute Erdmutter‘, die in den Gāthas als Schutzherrin des Ackerbaues vorgestellt wurde, in das neue System hineingepaßt habe, weil ja die Förderung des Ackerbaues einen wichtigen Teil des Reformationswerkes, ein wesentliches Element der zoroastrischen Religion gebildet habe. Doch erkennt Tiele (p. 149 f.) auch an, daß Aramati, allerdings ‚nur an einzelnen Stellen‘ der Gāthas, außerdem von alters her die Bedeutung ‚das fromme Gebet, der rechte fromme Gedanke‘ besitzt und demgemäß als Genius der Frömmigkeit aufgefaßt zu sein scheint. Wir werden späterhin sehen, daß T. gerade diese Bedeutung der Aramati denn doch gar zu sehr unterschätzt und mit Unrecht in der Verbindung der Aramati mit Aša eine Folge des ‚alten, mythischen Charakters‘ der Göttin sieht. T. meint ferner (p. 203 f.), der Grund, warum Xšaθra V. Herr der Metalle geworden sei, entziehe sich unserer Kenntnis; aber er verwirft die traditionelle Erklärung, daß die Herrschaft sich auf die aus Metall gefertigten Waffen stütze, und hält es für möglich, daß diese Vorstellung von Xšaθra auf der ‚uralten Verwandtschaft der Begriffe ‚Reich‘ und ‚Reichtum‘ beruhe. Mit dieser Erklärung hat Tiele, wie später gezeigt werden soll, wohl das Richtige getroffen. Denn wenn auch xšaθra und das indische kṣātra in ihrer Anwendung jede Beziehung auf Besitztum vermissen lassen, konnte sich doch die Vorstellung von göttlicher und weltlicher Macht, die mit dem Begriff ‚Reich‘ (= Herrschaft) vor allem verknüpft ist, leicht mit der Vorstellung von Reichtum und Besitz verbinden, der durch

die Metalle, insbesondere durch Gold und Silber, repräsentiert wird.¹

Die im Awesta noch nicht nachweisbare Vorstellung von Vohu Manah als dem Herrn der Tiere möchte Tiele (p. 204) daraus erklären, daß dieser Gottheit nach dem großen Bundahišn² neben Rām vor allem Māh (der Mond) und Gōšurun (Gōuš urvan: die Seele des Rindes) als ‚Helfer‘ (*ayār* oder *hamkār*) beigegeben sind, und daß aus dem in den Mond gelangten und im Mondlicht gründlich gereinigten Samen des getöteten Urrindes die 282 (bzw. 272) Tierarten entstanden sein sollen.³ Aber so alt auch die Verbindung des Mondes mit dem Urrinde sein mag — er wird erst an einigen Stellen des jüngeren Avesta ‚*gaociθra*‘ (‚der den Samen des Rindes enthaltende‘) genannt — so darf doch auch die Möglichkeit nicht außer acht gelassen werden, daß Vohu Manah erst, nachdem er Herr der Tiere geworden war, Mah, Gōšurun und Rām als Helfer erhalten haben könnte. Und in der Tat verliert T.s Vermutung alle Wahrscheinlichkeit, wenn man erwägt, daß diese Verbindung nicht allein dasteht, sondern im Zusammenhange mit anderen, ähnlichen Verbindungen auftritt, und daß es ganz unmöglich ist, die ‚naturmythologische‘ Bedeutung der Amšaspands Art i Vahišt, Šahrvar, Spandarmat, Xurdāt und Amurdāt aus dem Wesen der Yazatas zu erklären, mit denen sie in dem von den parsischen Theologen konstruierten System des großen Bundahišn verbunden sind. Es ist doch nicht glaublich,

¹ Es ist hiebei gleichgültig, ob *xšaθra-kṛatā* von einer Wurzel abzuleiten sind, die ‚zuteilen‘ (*kṛad*, Wackernagel, Altind. Gr. 5) bedeutet, oder von einer Wurzel mit den Bedeutungen ‚herrschen‘, ‚besitzen‘ (Barthol., Air. Wtb. s. *xšaθra* und *xšā[y]*). Auch die hebräischen Ausdrücke für ‚Reich‘, *mamlekheth* und *malkhūth*, die gleich *xšaθra* auch zur Bezeichnung des Gottesreiches verwendet werden, erhalten niemals eine Beziehung auf Reichtum, obwohl die ihnen zugrunde liegende Wurzel — wie das Arabische beweist — ‚besitzen‘, eigentlich wohl ‚Herr sein‘ (= ‚besitzen‘ und ‚herrschen‘, vgl. ai. *ś* und *kṣi*) bedeutet. Im Arabischen ist die Bedeutung ‚besitzen‘ neben ‚herrschen‘ noch so lebendig, daß eine und dieselbe Ableitung von dieser Wurzel die Bedeutungen ‚Besitzer‘ und ‚Herrscher‘, bzw. ‚Besitz‘ und ‚Herrschaft‘ (‚Reich‘) vereinigen kann.

² Ed. Anklesaria, p. 164, l. 12 ff. (= Darmest., Le Zend-Av. II, 308) und p. 34 (l. 15) f. (= Blochet, Revue de l'hist. des rel. 32, 104).

³ Bundah. 10, 1 ff. und 14, 3 und 13.

daß eine Erklärung, die bei diesen Amšaspands völlig versagt, oder eigentlich überhaupt nicht in Betracht kommt, auf Vohu Manah allein sollte angewendet werden können!

Tiele verzichtet schließlich auf die Beantwortung der Frage, wie Haurvatāt und Amərətāt Schutzherren von Wasser und Pflanzen werden konnten: es sei, schwerlich noch festzustellen, durch welche Grille der theologischen Spekulation, die durch nichts gerechtfertigt wird, sie mit diesen Funktionen ausgestattet worden seien.

Was das Verhältnis zwischen Ādityas und Aməša Sp. betrifft, so nimmt Tiele (p. 66 ff.) wohl an, daß beide Göttergruppen auf einen Kreis von sieben höchsten Wesen zurückgehen, der in der ostarischen Religion an der Spitze der Götterwelt gestanden habe. Doch verwickelt sich Tiele in Widersprüche mit anderen Teilen seines Werkes, die auch durch die nachträglichen Berichtigungen (p. 438 f.) nicht behoben werden. Seine Ausführungen enthalten auch manche willkürliche und unhaltbare Behauptungen über das Wesen,¹ die Zahl und die Namen der Aməša Sp. Diese Behauptungen sind zum Teile schon oben gelegentlich der Erörterung der Ansichten von Harlez widerlegt worden.

Im Gegensatz zu allen seinen Vorgängern und nur in Übereinstimmung mit E. Lehmann (Lehrb. d. Religionsgesch., hsg. von Chantepie de la Saussaye, II³, 191), der zwar den begrifflichen und zugleich persönlichen Charakter der Am. Sp. als eine alte und ursprüngliche Grundbestimmung der zaraθuštrischen Lehre festsetzen läßt, aber die Beziehungen der Am. Sp. zu den Naturreichen und Elementen aus einer Verbindung mit dem ‚Kultus der Naturelemente‘ zu erklären sucht,² bemüht sich

¹ So meint T., daß Vohu M. ein durch die Spekulation umgebildeter Manu, der Stammvater des Menschengeschlechtes bei den Ostariern, sein könnte, ‚eine personifizierte religiös-sittliche Idee also, gepfropft auf den nationalen Stammheros‘. Diese kühne Vermutung beruht indessen nur auf einer irrigen Interpretation der herangezogenen Stellen.

² So soll Aša ursprünglich vielleicht ein Sondergott des Ordalfeuers¹ gewesen sein, ‚aus dem sich der Genius des Rechtes entwickelt hat, Manō vielleicht ein Gott für das Vieh, dem die rechte Gesinnung dem Vieh gegenüber obliegend wurde. Das Metall (Gold und Stahl) wurde Symbol der königlichen Gewalt; daher die Verbindung ‚Reich‘ und Metall

L. H. Gray, in einem ‚The double nature of the Iranian Archangels‘ betitelten Aufsätze (Arch. f. Religionswiss. 7, 345 ff.), die Entwicklung der Am. Sp. aus ursprünglichen ‚Naturgottheiten zu geistigen Abstraktionen‘ wahrscheinlich zu machen. Die umgekehrte Entwicklung hält Gray ‚mit Rücksicht auf die allgemeinen Prinzipien der Religionswissenschaft‘ für unmöglich.

In Grays Abhandlung ist nur die Sammlung von Stellen der awestischen und der Pahlāvi-Literatur von Wert, in denen die Aməša Spentas in der einen oder in der anderen der zwei Bedeutungen vorkommen. Dagegen muß sein Versuch, die konkrete Bedeutung der Genien als primär, ihren begrifflichen Charakter als daraus abgeleitet zu erweisen, als völlig verunglückt bezeichnet werden. Die Unwahrscheinlichkeit seiner Erklärung springt schon in die Augen, wenn man die Resultate seiner Untersuchung (p. 372) betrachtet. Vohu Manah sei ursprünglich eine Schutzgottheit des landwirtschaftlichen Reichtums gewesen und nachher das ‚Gute Denken‘ geworden, welches den frommen Mazdayasnier selbst beschützte. Aša Vahišta, ursprünglich eine Gottheit des Feuers, die ebenso mit Ormazd und dem Feuer (Atar) verbunden war, wie das indische *ṛtá* mit Varuṇa oder Indra, sei wegen seiner Reinheit und Beständigkeit (!) das Ideal des ‚Besten Rechtes‘ und des ‚Göttlichen Gesetzes‘ geworden. Xšaθra Vairya habe sich aus einer Gottheit des zeitlichen Reichtums zu der Konzeption des ‚Wünschenswerten Reiches‘ entwickelt, welches den Willen des Ormazd fördert und dem Frommen alle Arten von Segnungen beschert. Armaiti, anfänglich eine Göttin der Erde und der Frauen (!?), habe ihrer Regelmäßigkeit (regularity) und Fruchtbarkeit ihre Erhebung zum Erzengel der ‚Heiligen Eintracht‘ (Holy Concord) verdankt. Und Haurvataṭ und Amərətāt haben als Götter des Wassers und der Vegetation, die den Menschen vor Krankheit und Tod beschützen, begonnen, um nachher Personifikationen der Gesundheit und Unsterblichkeit zu werden.

Man darf wohl fragen, ob dergleichen tolle Sprünge von Gottheiten aus grobmaterieller Gestaltung in die durchsichtige Hülle der begrifflichen Konzeption besser den Gesetzen der

bei Xšaθra. Daß L. die Vergleichung der ~~Adityas~~ mit der Am. Sp. als unhaltbar erklärt, ist schon oben (p. 43, Anm.) bemerkt worden.

vergleichenden Religionskunde entsprechen als die umgekehrte Entwicklung. Aber noch seltsamer sind die Art und die Gründe, durch die sich Gray zu solchen Resultaten hindurcharbeitet. Die größten Schwierigkeiten hat seiner Hypothese offenbar Vohu M. bereitet. Denn man kann sich kaum eine unglücklichere und gezwungenere Erklärung vorstellen als die, durch die Gray es erreicht, aus einem Gott des Viehes eine Gottheit des ‚Guten Denkens‘ sich entwickeln zu lassen. Nachdem Gray (p. 352 f.) festgestellt hat, daß V. M. in Indien außer in dem Dichternamen Vasumanas (RV. X, 179, 3) und in dem Namen eines im Mahābhārata erwähnten Prinzen keine Analogie hat, findet er, daß im Rgveda (VII, 94, 9) die Phrase *gómāḍ vāsu* von besonderem Interesse sei.¹ Und er hält es für ganz wahrscheinlich, daß ‚in einer frühen Zeit‘ *vamhu* im Avesta eine ähnliche Bedeutung, d. i. in Kühen bestehendes Gut, besessen habe, und daß Vohu M. ursprünglich eine Gottheit des Reichtums gewesen sei, der bei einem Bauernvolke, wie es die Iranier waren, in Viehherden und anderen Haustieren bestanden habe. Bei der Reformation sei dieser Viehgott als Beschützer und Freund des Menschen selbst betrachtet worden, und ‚so‘ sei er schließlich das Ideal des guten Denkens, der Erzengel der guten Gesinnung, der Erstgeborene des Ahura Mazdā selbst geworden. Wie muß wohl der alte Viehgott geheißen haben, wenn *vamhu* (*vohu*) ‚[aus Rindern bestehendes] Gut‘ einen Bestandteil seines Namens gebildet haben soll? Doch nicht ‚Vohu Manah‘? Oder ist es — wenn *vohu* nicht dem Namen des ursprünglichen Viehgottes angehört haben sollte — glaublich, daß dieses den Viehreichtum bezeichnende Wort in den Namen der neugeschaffenen Abstraktion Vohu Manah (‚Gute Gesinnung‘) herübergenommen und wie die Gottheit nur der ‚material aspects‘ entkleidet worden sei?

Bei Aša Vahišta verbreitet sich Gray über die schon seit langem bekannte Tatsache, daß Aša zu Ahura Mazdā und dem Feuer (Ātar) in ähnlicher Beziehung steht, wie das *ṛtā* des

¹ Der Vers lautet: *gómāḍ dhīraṇyavad vāsu yád vām áhvāvad imāhe*. Es will mir scheinen, daß *dhīraṇyavad vāsu* und *áhvāvad vāsu* nicht geringeres Interesse verdienen als *gómāḍ vāsu* und bei den Indern der rgvedischen Zeit auch gefunden haben.

Rgveda zu Varuṇa und den Ādityas einer-, und zu Agni andererseits. Im übrigen begnügt sich G. mit der Erklärung, daß ‚from the evidence of comparative religion‘ die materielle Bedeutung Aša älter zu sein scheine als die geistige.

Während Tiele aus der Verwandtschaft der Begriffe ‚Reich‘ (= Herrschaft) und ‚Reichtum‘ die Wandlung des Xšaθra V., aus einer Abstraktion in einen Herrn der Metalle erklärt, glaubt Gray, daß diese Begriffsverwandtschaft bei der zaraθuštrischen Reform die Veranlassung gegeben habe, einen Gott des finanziellen Reichtums durch die Abstraktion ‚das wünschenswerte Reich‘ zu ersetzen. Die innere Unwahrscheinlichkeit, an der die Graysche Hypothese und ihre Beweisgründe krankten, offenbart sich besonders deutlich in der Behauptung, daß durch diese Auffassung von Xšaθra auch die häufige Verbindung der ‚guten Gewinnung‘ und des ‚wünschenswerten Reiches‘ als Gottheiten des landwirtschaftlichen Reichtums und des finanziellen Wohlstandes erklärt werde. Denn die Tatsache, daß in den Gāthas Xšaθra öfter unmittelbar neben Vohu M. erscheint (vgl. Y. 30, 7; 31, 21; 33, 10 f.; 43, 6; 50, 3 f.),¹ findet ihre natürliche und restlose Erklärung in dem hervorragenden Anteil, der in der gāthischen Religion dem guten Denken und seiner Personifikation bei der Erlangung, beziehungsweise Gewährung des Reiches, d. i. des Paradieses, zugeschrieben wird. Es ist ‚das Reich des Vohu M.‘ (Y. 33, 5; 34, 11), das als Vergeltung des guten Denkens (33, 13) oder als Vergeltung für Gerechtigkeit von Mazda durch Vohu M. gewährt wird (46, 10; 51, 21), in dem Vohu M. je nach den Handlungen die Vergeltung zuteilt (43, 16), das Reich, das sich im Besitze des Vohu M. befindet (46, 16).²

✓ Am besten scheint noch G.s Annahme begründet zu sein, daß Arəmati ursprünglich eine Erdgöttin gewesen sei. Hat man doch schon in einigen Stellen der Gāthas die Vorstellung von der Erdgöttin A. feststellen zu können geglaubt. Die Strophen Y. 28, 3 und 46, 12, die G. zunächst anführt, lassen sich gewiß nicht in diesem Sinne verwerten. Dagegen könnte die Göttin

¹ Doch auch neben Arəmati (44, 7; 47, 1).

² Es heißt aber auch das Reich des Ahura M. und ist auch im Besitz des Aša, der Arəmati und der anderen Genien (51, 2).

der Erde oder geradezu die Erde selbst gemeint sein in der Stelle Y. 47, 3: ‚Du bist der . . . Vater dieses Geistes, der für uns das Freude bereitende Rind geschaffen hat, für dessen Weide aber, Frieden verschaffend, die Arəmati.‘ Für diese Auffassung scheint auch 48, 5f. zu sprechen, wonach Arəmati die landwirtschaftliche Tätigkeit fördern und das Rind für die Nahrung des Menschen gedeihen lassen soll, dem Menschen gutes Wohnen und Kraft verleiht, während Mazdā für das Rind durch Aša die Pflanzen [auf der Erde] wachsen läßt.¹ Aber ich halte es doch für möglich, daß Arəmati auch in diesen Stellen noch die Personifikation der ‚rechten Gesinnung‘ ist, die sich in der landwirtschaftlichen Arbeit und damit in der Schaffung der Vorbedingungen für das Gedeihen des Rindes betätigt. Wenn nach 47, 3 Spəništa Mainyu die Arəmati für die Weide des Rindes geschaffen hat, so kann hier sehr wohl die im Interesse des Rindes geschaffene Göttin der ‚rechten Gesinnung‘ gemeint sein, durch deren Betätigung mit den Händen (47, 2) und durch deren Rührigkeit (46, 12) die Nahrung für das Rind hervorgebracht, seine Pflege ermöglicht und damit das Aša gefördert wird. Auch in Y. 44, 6, wo von der Hilfe die Rede ist, die Aša und Arəmati beim Gericht im Jenseits leisten, ist Arəmati nicht die Erdgöttin, sondern offenbar die personifizierte ‚rechte Gesinnung‘, obwohl in derselben Strophe an Mazdā die Frage gerichtet wird, für wen er die Freude bereitende trächtige Kuh geschaffen, und in der folgenden Strophe die Frage angeschlossen wird, wer denn zugleich mit dem Xšaθra die Arəmati geschaffen habe. Da überdies bei der Arəmati der Gāōās die geistlichen, auf den Glauben und auf das Jenseits gerichteten Funktionen sehr stark hervortreten, wird wohl die Annahme gerechtfertigt sein, daß die Beziehung der Arəmati zur Erde in diesem Teil des Awesta noch auf die in der Pflege des Ackerbaues bestehende Betätigung der ‚rechten Gesinnung‘ und auf die in der Förderung der Landwirtschaft bestehenden Wirksamkeit der Göttin Arəmati beschränkt ist.² Aus dem

¹ Auch Barthol. (Gathas übers., zu d. angef. Stellen) hält die Arəmati der Gāōās für eine Erdgöttin. Vgl. auch Geldner in Bertholet, Religionsg. Lesob. 329.

² Diese Funktion, die für Arəmati besonders charakteristisch ist, wird aber auch anderen Genien zugeschrieben. So fragt der Prophet 48, 11:

Umstand, daß bei den Parsen (gemäß Šay. nē ā. 15, 5) nicht nur die Erde, sondern auch tugendhafte Frauen unter dem Schutze der Arəmati stehend gedacht werden, oder daß A. (ibid. 22, 5) um eine Frau aus dem Geschlechte der Großen angefleht wird, schließt Gray ferner, daß A. ursprünglich nicht nur Göttin der Erde, sondern auch der Frauen gewesen sei, um durch die zoroastrische Reformation zur ‚Personifikation der geistigen und moralischen Ordnung‘ und zu dem ‚hohen Ideal der Eintracht und der vollendeten Achtsamkeit‘ umgestaltet zu werden. Abgesehen davon, daß Arəmati durch ‚Holy Concord‘ gewiß nicht richtig wiedergegeben ist, ist es doch nicht eben wahrscheinlich, daß bei der Reformation des Zoroāstra aus der Vorstellung von einer Schutzgöttin der Erde und der Frauen — von der es ganz ungewiß wäre, ob ihr Name Arəmati gelautet hätte — als wesentliche Bestimmung der Begriff der ‚rechten Gesinnung‘ sollte abgeleitet, personifiziert und zum Range einer Göttin erhoben worden sein.

Bei Haurvatāt und Amərətāt schließt sich Gray den Ausführungen Darmesteters über die Beziehungen zwischen Wasser und Pflanzen einerseits, Heilsein und Unsterblichkeit andererseits an, hält aber dafür, daß die Entwicklung in der umgekehrten Reihenfolge, von der konkreten Konzeption zur Abstraktion, erfolgt sei.

Versuchen wir uns nur einmal vorzustellen, daß der Reformator der vorzoroāstrischen Religion an die Stelle der sechs Gottheiten des Viehes, des Feuers, der Metalle (oder des Reichthums), der Erde, des Wassers und der Pflanzen — die schwerlich Vohu M., Aša usw. geheißen haben könnten — die Abstraktionen ‚Gutes Denken‘, ‚Wahrheit (Gerechtigkeit)‘, ‚Herrschaft‘, ‚Rechte Gesinnung‘, ‚Heilsein‘ und ‚Unsterblichkeit‘ gesetzt habe, nachdem er aus dem Vorstellungsbereich jener Naturgötter die Begriffe ‚gutes Denken‘ usw. abgeleitet, daß diese Abstraktionen trotzdem in der gäöischen Religion wenigstens zum Teile — wie das Beispiel der Arəmati zu lehren scheint — auch noch die ehemaligen Naturbedeutungen bewahrt

‚Wann wird mit Aša zugleich Arəmati herbeikommen, mit Xšaōra das gute, mit Weiden versehene Wohnen?‘ Und 33, 6 ist es das ‚beste Denken‘ (*vahita manah*), mit dessen Hilfe er die Landwirtschaft zu betätigen wünscht.

haben, die hernach im jüngeren Awesta und in der nach-awestischen Literatur wieder stärker hervorgetreten seien, so werden wir die diesem Ideengang innewohnende Unwahrscheinlichkeit so recht ermessen können. Wenn es — dies muß vor allem eingewendet werden — feststeht, daß Zaratustra die Naturgötter mit Absicht von seinem Religionssystem ferngehalten hat, so darf man es als völlig ausgeschlossen betrachten, daß er einer Erdgöttin Aufnahme in dieses System gewährt und nicht vielmehr alle, in den Gāōas zum Teile deutlich wahrnehmbaren Zusammenhänge zwischen den personifizierten Begriffen und den sechs angeblich älteren Naturgottheiten gänzlich ausgetilgt hätte. Außerdem ist der Gedanke nicht eben einleuchtend, daß der Reformator aus der bunten Fülle arischer Naturgötter just die sechs Götter des Viches, Feuers usw. ausgewählt habe, um sie durch Abstraktionen zu ersetzen. Und schließlich sind, wie in dem nächsten Abschnitt gezeigt werden soll, diese Abstraktionen schon in der vorzaratustrischen Religion so tief und fest verankert, daß ihre Herleitung aus den Vorstellungsinhalten jener sechs Naturgötter als ein verkehrtes Beginnen erscheinen muß.¹

Die Frage des Verhältnisses zwischen Am. Sp. und Ādityas läßt Gray unentschieden. Er glaubt zwar, daß die Am. Sp. 'the Iranian counterparts' der Ādityas seien, hält aber auch die Einwände, die Hillebrandt gegen die Vergleichung dieser zwei Götterkreise erhoben hat, für bemerkenswert.

Ein anderer, aus den letzten Jahren stammender Versuch, Wesen und Ursprung der Aməša Spəntas zu bestimmen, soll hier noch kurz erörtert werden. Raffaele Pettazzoni hat in einem Aufsatz 'Aməšaspentas e Ādityās' (Studi Italiani di Filologia Indo-Iranica VII, 3 ff.) geglaubt, die Aməša Sp. als die sieben Planeten deuten und damit ihre babylonische Herkunft feststellen zu können. Zwar hat schon L. v. Schroeder (Arische

¹ Die Graysche Hypothese hat schon L. v. Schroeder (Arische Relig. I, 282, Anm. 1) kurz zurückgewiesen. Dagegen heißt es bei Cumont-Gehrich, Die orientalischen Religionen², 305 (Anm. 20), Gray habe gezeigt, wie die sechs Aməšaspendas aus Gottheiten der materiellen Welt zu moralischen Abstraktionen geworden sind. Auch Bousset, Hauptprobleme der Gnosis 237 nimmt an, daß die Am. Sp. Abstraktionen seien, die an die Stelle ursprünglicher konkreter Wesenheiten getreten seien.

Relig. I, 435, Anm. 2) darauf hingewiesen, daß die Ausführungen P.s nichts Überzeugendes haben, aber es erscheint mir doch notwendig, daß die aus dem Gebiete der Assyriologie geholten Beweise einer Prüfung unterzogen werden, zumal da die Berufung auf den Assyriologen Jastrow den des Assyrischen Unkundigen über die Unzulänglichkeit der Beweise hinwegzutäuschen geeignet ist. Das Resultat, zu dem der Verfasser gelangt, lautet: „Jedenfalls halte ich die durch spätere Zeiten bestätigte Idee einer von den einzelnen Aməša Sp. über einzelne Naturreiche: Tiere, Pflanzen, Feuer usw. ausgeübten Regierung für alt: einer Regierung, Überwachung, genauer: einer Beeinflussung; ich glaube, daß diese Idee der Beeinflussung neben der abstrakten Bedeutung der Aməša Sp. einherging, in dem Sinne, daß sie verhaltene Zustände, beziehungsweise auch Verteiler ‚guten Denkens‘, ‚bester Gerechtigkeit‘, von ‚Gesundheit‘ und ‚langem Leben‘ sind: ich glaube, daß die ursprüngliche . . . Planetennatur das wahre Gewebe ist, welches die beiden Bedeutungen der Am. Sp., die materielle und die abstrakte, vereinigt.“ Doch hören wir die Beweise! Der erste Beweis lautet (p. 8): „Saturn (Ninib) ist Sag-Uš = kaimānu, ‚il regolare‘, ‚il normale‘: l'ordine perfetto, *aša vahišta*.“ Darauf ist vor allem zu erwidern, daß das Adjektivum *kaimānu* nicht dem Abstraktum *aša* gleichgesetzt werden darf, sondern Epitheton des Planetengottes Ninib ist und ‚beständig, dauernd, ewig‘ bedeutet und sich auf die Beständigkeit und Regelmäßigkeit der Bewegung des Saturn bezieht.¹ Von der Regelmäßigkeit ist aber der Weg noch weit zu dem ethischen Begriff der Wahr-

Vgl. Muss-Arnolt, Assyri.-engl.-deutsches Handwth., p. 396. Ferner P. Jensen, Die Kosmologie der Babylonier, p. 114: „Bleibt also für Sag-Uš als Planetenname nur die Bedeutung ‚beständig‘, ‚treu‘, ‚dauernd‘ oder, wie Delitzsch (Gramm., S. 45 und 155) will, ‚ewig‘ . . . Nur Saturn kann damit gemeint sein, der durch seine verhältnismäßig langsame Bewegung und namentlich durch sein verhältnismäßig stetiges Licht den Eindruck des ‚Beständigen‘, ‚Ewigen‘ mehr als irgendeiner der anderen Planeten hervorruft.“ So auch M. Jastrow jr. — auf den P. sich also zu Unrecht beruft — in Zeitschr. f. Assyriol. 22, 156, n. 1: „ . . . *kaimānu* . . . The name the ‚regular‘ and ‚steady‘ one is appropriately given to Saturn because of the slowness and regularity of its course.“ Vgl. auch den indischen Namen des Saturn *śani* und *śanāikara*, ‚der langsam Gehende‘.

heit und des Rechtes, der dem awestischen *aša* nun einmal innewohnt. Weit eher hätte P. geltend machen dürfen, daß (nach Jensen, l. c. 115) eine Tochter des Ninib *bilit kitti* (Herrin des Rechtes¹) heißt, und Kaimānu (= Saturn) *kakkab kittu u mišar* (Stern des Rechtes und der Gerechtigkeit²) genannt wird. Aber die Bezeichnung des Saturn als eines Sterns der Gerechtigkeit scheint auf seiner häufigen Verbindung mit der Sonne, der eigentlichen Trägerin der Gerechtigkeit, zu beruhen (M. Jastrow jr., Die Rel. Babyl. u. Ass. 483, Anm. 4; 681, Anm. 2; 699, Anm. 6), da ja Kittu und Mišaru Söhne und zugleich Diener des Sonnengottes Šamaš sind (Jastrow, l. c. I, 176). Wollte man trotzdem die Möglichkeit zugestehen, daß Aša Vahišta als Personifikation des Rechtes von dem Planeten Saturn als dem Träger und ‚Verteiler bester Gerechtigkeit‘ abgeleitet sei, so bleibt doch noch die Frage offen, in welcher Beziehung denn Saturn zum Feuer stehe, zu dem Element, dessen Schutzgenius Aša V. ist. Denn wenn P. für Vohu M. festgestellt zu haben glaubt, daß seine Schutzherrschaft über das Vieh sich aus dem Namen des entsprechenden Planeten erkläre, so müßte sich doch Ähnliches auch für die anderen Am. Sp. und die ihnen entsprechenden Planeten nachweisen lassen. Aber die Hypothese Pettazzonis versagt auch in dieser Beziehung vollständig.

Wollte man dem Beweis für die Planetennatur Ašas noch einen Schein von Berechtigung zubilligen, so kann man doch nicht umhin, die Beweise, die P. nur noch für die babylonische Herkunft der Am. Sp. Haurvatāt, Amərətāt und Vohu Manah beibringt, als ganz phantastisch zu bezeichnen. So bemerkt P. (mit Berufung auf Jastrow, Zeitschr. f. Ass., l. c.) p. 8, Anm. 4: „Marte (Nergal) è Zal-Bat-a-nu¹ = mustabarru¹, saziato di morte²: una designazione che ricorda — per contrapposizione? — quella di Ameretāt ‚la lunga vita‘, propriamente ‚l’immortalità‘, e di Haurvatāt ‚la buona salute‘.“ Über den Namen dieses Planeten bemerkt Jastrow (l. c., p. 157, n. 1) jedoch: ‚The name ‚satiated with death‘ is a distinct reference to the character of the god Nergal as the god of war, death and pestilence, with whom the planet was identified.‘ Ist es denkbar, daß die Iranier aus

¹ So falsch statt *muštābarru mūtānu*.

solch einem grausamen, „sich mit Tod sättigenden“ Planetengötter die Gestalten des Haurvatāt und des Amərətāt, die Verkörperungen der Unversehrtheit und des Nichtsterbens, gebildet hätten? Dazu käme noch, daß die Planetentheorie einen Planeten beschäftigungslos lassen müßte, wenn Haurvatāt und Amərətāt nur einem Planeten entsprächen!

Vohu Manah wird schließlich (p. 9) mit Merkur (Nebo) identifiziert. Denn „Schaf“ (Lu-Bat = bibbu) sei für die Babylonier allgemeine Bezeichnung aller Planeten, besonders aber des Merkur (Nebo). Und die Herde, im allgemeinen das Tierreich, sei ja doch das eigentliche Gebiet, die eigentliche Sphäre der Wirksamkeit des Vohu Manah-Bahman!

Es sei nur noch bemerkt, daß P. sich betreffs der übrigen Am. Sp. in Stillschweigen hüllt, also ihren babylonischen Ursprung gewiß nicht irgendwie wahrscheinlich zu machen vermocht hat, selbst nicht durch so mangelhafte Anhaltspunkte, wie er sie für Aša, Haurvatāt, Amərətāt und Vohu Manah beigebracht hat.

In den Beweisen, die P. angeführt hat, um seine Hypothese zu stützen, offenbart sich die ganze Haltlosigkeit dieser Hypothese. Er hat aus den babylonischen Namen der Planeten und aus den Vorstellungen, welche die Babylonier mit diesen verbanden, weder den astralen Ursprung der Am. Sp. irgendwie bewiesen, noch auch ihre „doppelte Natur“ — die abstrakte und die konkrete Konzeption — zu erklären vermocht. Wenn es auch nicht zweifelhaft ist, daß den Planeten Einwirkungen auf das irdische Geschehen zugeschrieben wurden, so steht es doch auch fest, daß die Vorstellung, die sieben Planeten oder Planetengötter seien in derselben Weise, wie dies bei den Am. Sp. der Fall ist, Schutzherren einzelner Naturreiche und Elemente und gleichzeitig auch Personifikationen oder Verteiler „guten Denkens“, „besten Gerechtigkeit“ usw., den Babyloniern fremd gewesen ist.

Wie die Am. Sp., so sind nach P. auch die Adityas an die Stelle der sieben Planeten getreten. Aber es sind nur mehr Erwägungen allgemeiner Natur, durch die er die babylonische Herkunft der Adityas wahrscheinlich zu machen sucht. So wird der Umstand, daß zum Unterschied von Varuṇa und Mitra nur die „kleineren“ Adityas den Charakter von Abstraktionen haben, daraus erklärt, daß Mond und Sonne, denen Varuṇa

und Mitra entsprechen, bei den Babyloniern die besser bekannten Himmelskörper, die fünf eigentlichen Planeten aber nur ‚eine spekulative und wissenschaftliche Konzeption‘ gewesen seien, die sich dem Verständnis als eine Gesamtheit darboten, deren einzelne Glieder nur schwer unterschieden werden konnten und sich nur in den ihnen zugeschriebenen Einflüssen offenbarten. Davon abgesehen, daß dies nicht eine ausreichende Erklärung für den abstrakten Charakter der kleineren Ādityas ist,¹ wird man die Hypothese des babylonischen Ursprungs der Ādityas als unbegründet oder sehr schlecht begründet ablehnen dürfen, solange nicht an Stelle solch allgemeiner Erwägungen einigermaßen einleuchtende, ins Einzelne gehende Beweisgründe beigebracht werden können. Als einen Beweis von solcher Art kann ich aber auch nicht die Siebenzahl der Ādityas und der Am. Sp. anerkennen. Denn selbst in Babylon ist die Zusammenfassung von Göttern zu einer Siebenzahl nicht auf die sieben Planetengottheiten (Sonne, Mond und die fünf den Alten bekannten Planeten) beschränkt,² und solange nicht gewichtigere Beweise für die ursprüngliche Planetennatur der Ādityas und der Am. Sp. angeführt werden können, darf man in der im Veda und im Awesta mehrfach zum Ausdruck kommenden Heiligkeit der Siebenzahl die natürliche Erklärung für die Siebenzahl der Gottheiten des indischen und des iranischen Götterkreises erblicken.³ Dazu kommt noch, daß — wie ich oben (p. 106 ff.) ausgeführt habe, der iranische Götterkreis in älterer Zeit sich aus mehr als sieben Gottheiten zusammengesetzt hat. Wenn sich ebendasselbe nicht auch für die Ādityas nachweisen läßt, so folgt doch andererseits aus dem Umstand, daß die Am. Sp. des jüngeren Awesta und die Ādityas in der Siebenzahl übereinstimmen, durchaus nicht notwendig, daß auch der Götterkreis der indo-iranischen Zeit, auf den beide Gruppen zurückgehen, nur aus sieben Gottheiten bestanden habe. Die Tatsache, daß die Zahl der ‚weisen Herren‘ der Gāōās mehr als sieben betragen hat,

¹ P. spricht nur von Bhaga, Dakṣa und Anṣa, nicht aber von Aryaman, der doch auch zu den ‚kleineren‘ Ādityas gehört, sich aber in seinem Wesen von diesen Abstraktionen merklich unterscheidet.

² Vgl. Zimmern, Keilinschr. und d. Alte Test.², 620 f.

³ So auch L. v. Schroeder, Ar. Relig. 424 ff.

und die Rolle, welche die — wenigstens in einer Anzahl von Fällen auf eine ältere Neunzahl zurückgehende¹ — Siebenzahl im Veda und im Awesta spielen, lassen es vielmehr als sehr wohl möglich, ja als nahezu gewiß erscheinen, daß die Zahl der Gottheiten des indo-iranischen Götterkreises in späterer Zeit bei Indern und Iranern auf sieben reduziert worden ist.²

¹ Vgl. Hüsing, Die iran. Überlieferung 26 ff. Ein Versuch, die ehemalige Neunzahl der Ādityas zu rekonstruieren, bei L. v. Schroeder, l. c. 429.

² Hier sei auf den Einwand Bezug genommen, daß die Siebenzahl der Ādityas für den Rgveda keineswegs feststehe. Man hat vor allem den Wert der zwei Stellen (IX, 114, 3 und X, 72, 8f.) bezweifelt, in denen ausdrücklich von sieben Ādityas die Rede ist — in X, 72, 8f. ist außer den sieben, mit denen Aditi zu den Göttern ging, auch noch ein achter genannt, den sie wegwarf —, weil diese Stellen Liedern jüngeren Ursprungs angehören. Hillebrandt (Ved. Myth. III, 97) meint, daß in IX, 114, 3 nur eine Zahlenspielerlei vorliege, da in diesem Vorse auch von sieben Weltgegenden mit verschiedenen Sonnen und von sieben Hotars die Rede sei. Aber es ist doch nicht wahrscheinlich, daß der Dichter die Zahl der Ā. willkürlich mit sieben angesetzt habe. Weit natürlicher ist die Annahme, daß er den sieben Weltgegenden und den sieben Hotars die sieben Ā. angereiht habe, weil die Vorstellung von ihrer Siebenzahl allgemein verbreitet war. Und man darf es geradezu als eine Bestätigung dieser Annahme betrachten, wenn X, 72, 8f. ausdrücklich sieben als die eigentlichen Ādityas bezeichnet werden. Ähnlich urteilt auch Oldenberg, Rel. d. Veda², 178 f., Anm. 2, dem ich auch durchaus zustimme, wenn er auf Hillebrandts Frage ‚Warum aber dann nicht fünf [Ādityas] wie VIII, 18, 3 oder sechs wie II, 27, 1?‘ antwortet, ‚daß diese Stellen fünf, bzw. sechs Namen nennen ohne jedes Anzeichen, daß sie die Ādityas vollständig aufzuzählen beabsichtigen.‘ Dieselbe Antwort gilt auch für Harlez, der Journ. As. VII. série, tome XII (1878), 144 ff. nachzuweisen sucht, daß die Zahl der Ā. ursprünglich nicht mehr als drei (Varuṇa, Mitra, Aryaman) betragen habe, und daß Bhaga, Dakṣa und Apṛisā gar nicht der Gruppe der Ā. angehören. Die Gründe, die Harlez anführt, erfordern heute wohl keine Widerlegung mehr. Wenn in den Hymnen gewöhnlich eine geringere Zahl von Ādityas — zumeist nur zwei oder drei — mit Namen genannt werden, so ist dies genau so zu beurteilen, wie wenn in den Gāṛās gewöhnlich nur ein Teil der ‚weisen Herren‘ angerufen wird (vgl. oben p. 102). Und wenn die vollständige Liste der Ā. auch nicht feststeht und in den Hymnen häufig die Namen von Ādityas mit den Namen anderer Götter vermischt erscheinen, ja schließlich auch andere Götter, wie Indra, als Ā. bezeichnet werden, so haben wir doch nicht den geringsten Grund, daran zu zweifeln, daß wenigstens in II, 27, 1 eine Liste von sechs Ādityas (Mitra, Aryaman, Bhaga, Varuṇa, Dakṣa, Apṛisā) vorliegt. Nichts berechtigt auch zu der Annahme, daß Bhaga, Dakṣa und Apṛisā nicht von Anfang an

Die letzten Bemerkungen richten sich auch gegen die Ausführungen Oldenbergs, der bekanntlich schon viel früher als Pettazzoni die Ansicht vertreten hat, daß die Inder die Ādityas, die Iranier die Am. Sp. an die Stelle eines älteren, der indo-iranischen Zeit angehörigen Kreises von sieben Göttern gesetzt haben, den die Indoiranier aus Babylon entlehnt hätten, und daß die Ādityas zum Teile — in Varuṇa (Mond) und Mitra (Sonne), vielleicht auch in Aryaman — den alten Grundcharakter bewahrt haben, während zum anderen Teile, wie in der Religion des Zoroāstra, Abstraktionen in die Stellen der ehemaligen Planetengötter eingerückt seien (ZDMG 50, 63 ff.; Rel. d. Veda², 190 ff.). Oldenbergs Begründung der Hypothese des babylonischen Ursprungs der Ādityas und der Am. Sp. steht auf einem ungleich höheren Niveau als die Argumentation Pettazzonis, und sie scheint mir auch schon aus dem Grunde aufmerksamer Erwägung wert zu sein, weil das Vorhandensein einer Anzahl von Analogien zwischen dem Charakter der Ādityas und in weiterer Linie auch der Am. Sp. mit gewissen religiösen Vorstellungen der Babylonier und Assyrier nicht durchaus bestritten werden kann, wenn von vornherein auch einige Einschränkungen gemacht werden müssen. Die Frage, ob Varuṇa Himmelsgott oder Mondgott sei, will ich hier nicht zu entscheiden suchen, da sie für unsere Untersuchung belanglos ist. Zugegeben sei nur, daß manche Züge Varuṇas auf einen Mondgott hinweisen, wie auch mancherlei dafür spricht, daß Mitra-Miθra schon in sehr früher Zeit als Sonnengott vorgestellt und verehrt worden ist. Wenn aber Oldenberg (Rel. d. Veda², 189) in den Ermittlungen Hommels (Proceedings of the Soc. of Bibl. Arch. 21, 138 f.) eine Bestätigung seiner Deutung Varuṇas als eines Mondgottes und damit wohl auch einen Beweis für die Entlehnung Varuṇas aus Babylon sieht, so muß doch einmal festgestellt werden, daß die Ausführungen Hommels nicht in diesem Sinne verwertet

zu den Ādityas gehört haben, und daß man — wie Tiele-Gehrich, Gesch. d. Rel. II, 440 meint — die Siebenzahl erreichte, indem man wenigstens ein paar Abstraktionen, Dakṣa und Amśa, hinzufügte.' Dagegen ist es sehr wohl verständlich, daß in späterer Zeit — vielleicht infolge der in den Hymnen auftretenden Vermengung der Ādityanamen mit anderen Götternamen — die Liste der Ādityas über die Siebenzahl hinaus erweitert worden ist.

werden dürfen. Bei näherem Zusehen zeigt es sich,¹ daß Hommels Behauptung, der Mondgott habe in zwei keilinschriftlichen Stellen den Namen Marun (Varun), nicht hinlänglich begründet ist und wenig Wahrscheinlichkeit für sich hat. Der Sachverhalt ist: der Name der Mondgottheit Ai wird in den zwei Stellen durch ein Ideogramm wiedergegeben, als dessen Bedeutung ‚Ai, der (oder die) ernährende‘ angegeben wird. Dieses Ideogramm allein aber bedeutet *qabū* ‚Stall‘, ‚Hürde‘ und hat in dieser Bedeutung den sumerischen Lautwert *barun* oder *marun* (*varun*). Aus dieser Schreibung darf man höchstens folgern, daß Ai als Gottheit des Stalles (oder der Viehherde) bezeichnet worden ist, während die Annahme, daß das Wort für Stall (*marun*) auch als Name des Gottes verwendet worden ist, der dann mit dem indischen Varuṇa identisch wäre, recht gewagt erscheint.² Und ebenso kühn ist es wohl auch, wenn Hommel aus dem Umstand, daß der Gott Dul-azag-ga — angeblich — mit dem Sonnengott Šamaš identisch oder der Gott Nabū von Dilmun ist, der auch Šu-ul genannt wird, und daß Šu-ul einmal die Glosse Mi-it-ra hat, das Recht ableitet, für Dul-azag-ga Mitra

¹ Da ich nur noch mit transkribierten babylonisch-assyrischen Texten umzugehen verstehe, habe ich die Hilfe von Harry Torczyner in Anspruch genommen, wo die Keilschrift mir Verständnis und Urteil erschwert hätte.

² Sie wird auch um nichts wahrscheinlicher durch die Berufung darauf, daß es in einem Hymnus an den Mondgott Sin heißt, sein Wort mache Stall und Hürde gedeihen. Im Grundr. d. Geogr. u. Gesch. d. a. Or. 216, Anm. 4 sucht Hommel seine Hypothese noch durch den Hinweis auf den ‚Wert *urin* des Mondideogramms *sis*, urspr. *sin*, *usin*‘ — Sin ist ja Name des Mondgottes — zu stützen. Aber wie ich (mit Torczyners Hilfe) aus Brünnow, Classified List ersehe, hat *šēš* (Hommels *sis*), wenn es allein steht, den Lautwert *urin* und mancherlei Bedeutungen, insbesondere die Bedeutung ‚Bruder‘ und nur in der Verbindung *šēš.ki* die Bedeutung Nannar, Sin, wie *šēš.gal* = Nergal, Urigallu ist. Bei allem Respekt vor der Gelehrsamkeit des hervorragenden Semitisten wird man doch feststellen dürfen, daß Hommels Kombinationen oft das Maß des Zulässigen weit überschreiten. Dies gilt z. B. für seine Bemerkung (l. c. 217, Anm. 2): ‚So könnte z. B. Dakša und Aṇṣa auch dem Paare Haurvatāt ‚Vollkommenheit‘ und Ameretāt ‚Unsterblichkeit‘ (= Mars und Saturn?) entsprechen, zumal *aṇṣā* ein Wortspiel mit *aṇṣu* (!) ‚Somapflanze‘ zu sein scheint und der heilige weiße Haomabaum des himmlischen Paradieses ganz besonders mit der Genie Ameretāt verknüpft ist...‘

einzusetzen, so daß in der zweiten der herangezogenen Stellen Mitra und Marun (Varun) anstatt Dul-azag-ga und Ai einträchtig nebeneinander stehen. Varuna kann also nicht aus Babylon stammen, weil es dort einen Gott Marun (Varun) offenbar gar nicht gegeben hat, und wenn Mitra in einem aus der Zeit Assurbanipals herrührenden Text unter den Namen des Sonnengottes erscheint, so liegt der Schluß, daß wir es hier mit einem fremdländischen, den Babyloniern wohlbekannten Gottesnamen, dem arischen Mitra zu tun haben, denn doch viel näher als die Annahme, daß die Arier diesen Gott aus Babylon bezogen haben. Ganz ähnlich verhält es sich ja auch mit dem Namen (ilu) As-sa-ra (ilu) Ma-za-aš, der jedenfalls dem Ahura Mazdā entspricht. Denn dieser Name ist in einem ebenfalls aus der Bibliothek des Assurbanipal stammenden Text enthalten und erscheint dort inmitten einer Liste von zum Teile fremdnationalen Gottheiten.¹ Und wenn unmittelbar nach diesem Namen ‚die Igigi, die Götter des Himmels‘ und ‚die Anunnaki, die Götter der Erde‘, erwähnt werden, so folgt daraus nicht die Identität der Igigi und der Anunnaki mit den Aməša Spəntas und den ‚Erzdämonen‘ und damit die babylonische Herkunft der Am. Sp. Da As-sa-ra Ma-za-aš zweifellos ein nichtbabylonischer Gott ist, so wird man, wenn man aus seiner Verbindung mit den Igigi und Anunnaki überhaupt auf das Vorhandensein irgendeines Zusammenhanges dieser Götter mit den Am. Sp. und ihren dämonischen Gegnern schließen will, nicht über die Vermutung hinausgehen dürfen, daß der Verfasser der Götterliste an die Stelle der zu Ahura Mazdā gehörigen Göttergruppe und ihrer Widersacher die Göttergruppen der Igigi und Anunnaki eingesetzt habe, weil sich dem Babylonier manche, wenn auch äußerliche Ähnlichkeiten zwischen den babylonischen und den iranischen Gruppen aufgedrängt haben mochten. Diese Ähnlichkeiten konnten darin gefunden werden, daß sieben oder acht Igigi und neun (gelegentlich aber auch weit mehr) Anunnaki gezählt wurden, die Igigi als Götter des Himmels den Anunnaki als Göttern der Erde (Unterwelt) gegenüberstanden und einige der großen Hauptgötter als Könige

¹ Vergleiche auch die treffenden Bemerkungen Hillebrandts, *Ved. Myth.* III, 53, Anm. 3.

der Igigi oder der Anunnaki bezeichnet zu werden pflegten. Eine Wesensverwandtschaft besteht sicherlich nicht. Denn wenn die Anunnaki auch in der Unterwelt hausend und als Richter der Toten gedacht werden, so stehen sie doch nicht wie die ‚Erz dämonen‘ den Am. Sp. als Vertreter des bösen Prinzipes den Igigi gegenüber. Sie sind vielmehr ‚große‘¹ Götter, als deren König insbesondere der erhabene Bel gilt, sind Wächter des in der unterirdischen Wassertiefe, aber auch im Himmel befindlichen Lebenswassers, bilden mit den Igigi die große göttliche Ratsversammlung, in der das Schicksal der Erde und der Menschen bestimmt wird;² sie werden (Thureau-Dangin, Die sum. u. akk. Königsinschr. 123) als Schutzgötter der Länder und als Helfer der Schwachen und Frommen, deren Leben sie verlängern, anrufen, und Babbar (Šamaš), der Oberste im Himmel und auf Erden, wird (ibid. 209) ‚der größte der Anunnaki‘ genannt.³

Damit sind die Aufstellungen und Schlüsse Hommels wohl endgültig erledigt. Läßt sich somit auf diesem Wege ein Nach-

¹ Keilinschr. Bibl. VI, 1, p. 583. Vgl. ‚die großen Igigi‘ Beitr. z. Assyr. V, 325.

² Vgl. Zimmern, Keilinschr. u. A. Test.³, p. 451 ff., Jastrow, Rel. Bab. u. Ass. I, 197 ff.

³ Šamaš ist der ‚Lichtverbreiter der I. und An.‘ (A. Schollmeyer, Sumerbab. Hymnen u. Geb. an Šamaš 58), der ‚Glanzverbreiter der An.‘ (ibid. 118), ‚Herr der An.‘ (ibid. 64 f.), wie Marduk (Beitr. z. Ass. V, 350) ‚Oberherr der An. und Leiter der I.‘ ist. Wenn Š. aus dem ‚großen Berge‘ herauskommt, treten die großen Götter zum Gericht vor ihn hin, treten die An. zur Fällung von Entscheidungen vor ihn hin (Schollmeyer, l. c. 29 und 37). Er ist ja als König des Himmels und der Erde Leiter (Aufseher) der oberen und der unteren Bereiche (ibid. 96 u. 98; 81 und 87), also der Bereiche der I. und An. Auch Nannar (Sin), der Mondgott, ist ‚König der An.‘ (Leipz. semitist. Stud. II/4, p. 33 u. 35). Wenn ferner Nergal, der schreckliche Herr des Totenreiches, ‚der Oberste‘ und ‚der Gewaltige der An.‘ heißt (J. Böllenbrücher, Gebete und Hymnen an Nergal 13 f., 24 u. 26), so darf man daraus nicht mit Böllenbrücher (p. 28) schließen, daß unter den An. ‚hier vielleicht speziell die Götter (und Dämonen?) der Unterwelt zu verstehen‘ seien, ‚deren Gebieter und Anführer Nergal als König des Hades ist‘. Denn er wird offenbar wegen der ihm zugeschriebenen Machtvollkommenheit so genannt, wie er ja (ibid. 24 u. 26) auch ‚Oberherr‘ und ‚Erhabener der großen Götter‘ heißt und trotz seines grausamen Charakters manche auszeichnende Attribute (Barmherzigkeit, Belebung der Toten, Weisheit und Allwissenheit, Szepter und Entscheidungen) mit anderen

weis für die Entlehnung der Ādityas und Am. Sp. aus Babylon nicht erbringen, so kann doch auch nicht in Abrede gestellt werden, daß die Vorstellungen, die mit den Ādityas verknüpft sind, sich von den sonstigen religiösen Vorstellungen der vedischen Inder, von ihrer Auffassung der anderen Götter scharf abheben, daß die an Varuṇa gerichteten Hymnen in Ton und Inhalt in auffallender Weise an die babylonisch-assyrischen Hymnen und Bußgebete erinnern. Das Herrentum oder Königtum, die starke Betonung des Moralischen, des Rechtes, der Sünde (Schuld), der Barmherzigkeit, der Unverletzlichkeit der Satzungen, das schlaflose Überwachen und Beobachten des Tuns der Menschen, die Zerknirschtheit und seelische Not des sündigen Menschen sind Züge, die die Ādityas, vor allem Varuṇa und Mitra, mit babylonisch-assyrischen Göttern, insbesondere mit dem Mondgott Sin und dem Sonnengott Šamaš, gemein haben. Höchst auffällig ist insbesondere die Übereinstimmung in der Vorstellung, daß der Mensch durch die Sünde und durch die mit ihr als Strafe auftretenden Krankheiten in Fesseln geschlagen, und daß der Gott angefleht wird, diese Fesseln zu lösen. Einige Beispiele mögen zur Veranschaulichung dienen. Wie unter den Ādityas insbesondere Varuṇa und Mitra Könige und Oberherrscher der ganzen Welt, Herrscher im Himmel, im Luftraum und auf Erden (RV. V, 63, 2; VII, 64, 1 usw.), die Herren (*āsura*) unter den Göttern (VII, 65, 2) sind, Königtum (*rāṣṭrā*), unanfechtbare (*nā . . . ādhīṣe*), unerreichbare und ungeschmälerte (*āvīhruta*) Herrschaft und Herrentum (*asuryā*) besitzen (IV, 42, 1f.; I, 136, 1; VII, 66, 2; V, 66, 2), Varuṇa, der Asura, der König aller, der Götter und der Menschen (II, 27, 10), König der Königreiche, Besitzer unbestreitbarer Herrschaft

großen Göttern (Sin, Šamaš, Ea, Marduk) teilt oder von ihnen übernommen hat. Wären die An. jemals als Dämonen der Unterwelt angesehen worden, so würde man von ihnen nicht ausgesagt haben, daß sie Leben in Gesundheit schenken (Schollmeyer, I. c. 36 u. 42), und daß ihre Verehrung das Leben verlängert (Leipz. sem. St. II, 1, p. 7). Mit welchem Rechte unter diesen Umständen Hommel (Grundr. d. Geogr. u. Gesch. d. alten Or. 204) von den ‚sieben Ig. und den sieben An.‘ als ‚den sieben guten Engeln und den sieben bösen Geistern‘ sprechen durfte, ist mir unbegreiflich. Über die sieben bösen Dämonen, die mit den An. nicht das geringste zu tun haben, vgl. Zimmern, Keilinschr. u. A. Test.⁸ 458 ff.

ist (VII, 34, 11), alle Götter dem Mitra und dem Varuṇa die Herrschaft eingeräumt haben (VI, 67, 5), so wird auch babylonisch-assyrischen Göttern, besonders Sin und Šamaš, das Attribut des Königtums und Herrentums beigelegt. Sin ist ‚Herr von selbst‘ (Leipz. sem. Stud. II/4, p. 16f.),¹ Herrscher unter den Göttern, an Königtum sehr vollkommen (ibid. 1 u. 5), König der Könige, Herr, der im Himmel an Herrentum, auf Erden an Herrschaft unter den Göttern, seinen Brüdern, nicht seinesgleichen hat und im Königtum über das All die Länder beherrscht (ibid. 3 u. 6; 23). Und Šamaš wird öfter Herr und König, König im Himmel und auf Erden, auch großer Herr im Himmel und auf Erden genannt (Schollmeyer, l. c., pass.).² Wie Varuṇa (I, 25, 13) einen goldenen Mantel — offenbar als Zeichen seiner Herrscherwürde — trägt und Schmuck anlegt, so schreitet Sin im Kleide der Majestät (*tīdiq rubūtu*) einher (Lpz. s. Stud., l. c. 1 u. 5),³ legt ein hehres Gewand an und bedeckt sich (ibid. 23) — wie Ištar (Jensen, Keilinschr. Bibl. VI/2, 124f.) — mit der Herrschermütze.⁴ Sind Varuṇas und

¹ So auch Enlil, vgl. Zimmern, Der alte Orient XIII/1, p. 8.

² Ähnliches wird von anderen Göttern ausgesagt. So ist Marduk ein großer Herrscher unter den Göttern (Beitr. z. Ass. V, 325), König des Himmels und der Erde (334 u. 336), König der Gesamtheit, ohne gleichen (321f.); er trägt Herrentum und Königswürde (309 u. 312), trägt Königswürde und hält Herrentum (381 u. 383). Ištar, die Tochter des Sin, heißt Fürstin, Königin aller Wohnstätten, Herrin der Herrinnen, Herrin des Himmels und der Erde (Keilinschr. Bibl. VI/2, p. 124 ff.).

³ Marduk trägt ein ‚Kleid des Herrentums‘ (*tīdiq belūti*): Beitr. z. Ass. V, 310 u. 313.

⁴ Außer unanfechtbarer und unerreichbarer Herrschaft besitzen Mitra und Varuṇa (I, 136, 1; 151, 1) auch unanfechtbare und unerreichte Göttlichkeit. Damit darf man wohl die Stelle in einem Hymnus an Sin (Lpz. sem. St., l. c. 3 u. 6) vergleichen: ‚Herr, der du im Himmel an Herrentum, auf Erden an Herrschaft unter den Göttern . . . nicht deinesgleichen hast; König der Könige, . . . dessen Göttlichkeit (*ilātu*) kein Gott gleichkommt.‘ Seine Göttlichkeit ist wie der ferne Himmel, wie das weite Meer (l. c. 2 u. 5). Man vergleiche ferner RV. I, 25, 10: ‚Varuṇa hat sich . . . zur Königsherrschaft niedergesetzt‘ und VIII, 25, 8 (ebenso von Mitra und Varuṇa) mit Keilinschr. Bibl. VI/1, p. 20f. ‚er (Marduk) schlug seinen Sitz auf zur Königsherrschaft‘ (*ana malikūtu*). Hier sei noch angefügt, daß die Ādityas VIII, 56 (67), 13 ‚die Häupter (*mārdhānāḥ*) der Völker‘ genannt werden, und daß Šamaš (Schollm. 69) ‚Erster der Länder‘ heißt.

der anderen Ādityas ‚Satzungen‘ fest und unerschütterlich, so daß sie auch von den anderen Göttern nicht beeinträchtigt werden können, so begegnen wir bei den Babyloniern und Assyriern häufig der nah verwandten Vorstellung, daß das Wort, der Befehl, die Entscheidung, Satzung eines der großen Götter ‚nicht geändert‘, nicht ‚zurückgehalten‘ (gehemmt, rückgängig gemacht) werden können (Lpz. sem. St., I. c. 2 u. 6; 23; Schollmeyer, I. c. 32 u. 39; 64f. usw.). Gegen Sins Entscheidung (Satzung) kommt niemand an (Lpz. sem. St., I. c. 3 u. 6), und wie er die Entscheidungen, die sonst auch ‚hoch‘ oder ‚erhaben‘ genannt werden, für Himmel und Erde entscheidet (I. c. 2 u. 6), so leitet Šamaš (Schollmeyer 55 u. 57) das Gesetz für die Gesamtheit der Menschen. Selbst *dhytāvratā* (‚die Satzungen festhaltend‘), das Beiwort der Ādityas, scheint eine Entsprechung in den babylonisch-assyrischen Texten zu haben. Denn Ištar ‚hält‘ (*hu-mi-mat*: Keilinschr. B. VI/2, p. 124f.) alle Entscheidungen (Satzungen) fest,¹ wie die Hand des Ninib das Gesetz

¹ Zimmern, Der alte Orient VII/3, p. 19 unrichtig ‚erteilt alle Befehle‘. Schon die angeführten Stellen beweisen, daß *hamanu* in dieser und ähnlichen Verbindungen ‚festhalten‘ bedeutet. Diese Bedeutung wird auch dadurch erwiesen, daß in der oben zitierten Stelle King, Magic 16 für *hamanu* das Verb *tamaḫu* (‚fassen, festhalten, zusammenhalten‘) steht, das mit *našū* (‚tragen‘) abwechselt (Marduk trägt die Königswürde und hält das Herrentum: Beitr. z. Ass. V, 309; 381). Und parallel mit *našū* erscheint *hamanu* Beitr. z. Ass. V, 309 ‚du hältst alle Weisheit‘. Wie *hamanu* und *tamaḫu* in der Verbindung mit einem Worte für ‚Satzung‘, ‚Entscheidung‘ dem ind. *dhr* entspricht, so erinnern auch die angeführten Wendungen ‚Königswürde und Herrentum tragen oder halten‘ an die indische Verbindung von *dhārāyati* mit *kṣatrá* und *asuryā* (VI, 67, 6; 36, 1; 74, 1). Wenn in den zwei letztgenannten Stellen *asuryām* anderen Göttern zugeschrieben wird, so liegt zweifellos Übertragung von den Ādityas vor, die Herrschaft und Herrentum erlangt haben (V, 66, 2), halten und behüten (*rāḷḷamānū asuryām*: II, 27, 4) wie sie die Satzungen halten und behüten. Entsprechung von *dhr* und *tamaḫu* und Übereinstimmung der Vorstellungen liegt auch vor, wenn nach II, 27, 4 die Ādityas, die Hüter der gesamten Welt, das sich Bewegende und das Unbewegte ‚halten‘ (*dhārdyanta*) und Sin (Lpz. sem. St., I. c. 1 u. 5) das Leben des ganzen Landes in seiner Hand ‚hält‘ (*tam-hu*). Daß die babylonisch-assyrischen Ausdrücke für ‚Entscheidung‘, ‚Satzung‘, ‚Wort‘, ‚Befehl‘ tatsächlich dem indischen *vratā* entsprechen, wird auch noch durch andere Stellen bestätigt. So hat der Gott Enlil (Beitr. z. Ass. V, 309 u. 312; Keilinschr. B. VI/2, p. 108 f.) die Satzungen

aller Götter hält (*tam-hat*: King, Bab. Magic 16 u. 18). Der Sturmvogel Zū will die Schicksalstafeln der Götter rauben und dann die Satzungen aller Götter halten (*lu-uh-mu-um*) und Herr über die Entscheidungen sein (Keilinschr. B. VI/1, p. 48f.), und Ištar hält das Band der Satzungen (*te-ri-e-ti*) fest (*ha-am-mat*: Muss-Arnolt, Ass.-engl.-d. Handwbt. 323).

Die Ādityas stimmen ferner mit einzelnen babylonisch-assyrischen Gottheiten, vor allem mit Šamas, aber auch mit Sin, darin überein, daß sie Hüter der Welt und alles durchschauende Hüter des Rechtes sind. Die Ādityas sind (II, 27, 4; VIII, 25, 1) Hüter (*gopāh*) der gesamten Welt, wie die zu ihnen in enger Beziehung stehende Sonne Hüterin alles Unbeweglichen und Beweglichen ist (VII, 60, 2). Ebenso gilt Šamaš als Beaufsichtiger der Menschen aller Länder, als Hüter dessen, was oben und was unten ist, als Hirte aller belebten Wesen, als Hirte der unteren und als Hüter der oberen Bereiche (Schollmeyer 80f. und 87). Auch Ištar heißt (Keilinschr. B. VI/2, p. 126f.) Hirtin der Menschen.¹ Die Ādityas beobachten, indem sie von oben herabschauen wie Späher von der Zinne (VIII, 47, 11), das Tun der Menschen. Auch das Fernste ist ihnen nahe und sie durchschauen das Gute und das Böse (II, 27, 3), wie die Sonne das Rechte und das Böse bei den Menschen schaut (VI, 51, 2; VII, 60, 2) und die Gedanken bei den Menschen wahrnimmt (VII, 61, 1). Varuṇa nimmt das Verborgene wahr und schaut das Getane und das, was zu tun beabsichtigt ist (I, 25, 11); wo zwei beisammensitzend beraten, da weiß dies

¹ (*tīrēti*) des Marduk groß gemacht, wie er im Verein mit Anu und Ea auch das Herrentum der Ištar groß gemacht hat (KB VI/2, p. 126 f.). Šamaš entscheidet die Entscheidungen der großen Götter und leitet die Satzungen des Enlil (Schollm. 112). Ištar tritt vor, um am Himmel die Satzungen ihres Vaters Sin und ihres Bruders Šamaš zu leiten (KB. VI/2, p. 120 f.). Marduk setzt die Satzung für die Wassertiefe fest (Muss-Arnolt, Handwbt. 1197). Nebo ist als Schicksalsbestimmer *ḥanin kullat parṣe* ‚der alle Entscheidung (in Händen) hält‘ (Pinckert, Hymnen . . . an Nebo 2 ‚Befehlshaber‘; p. 24 f.) und ‚Halter aller Entscheidungen und vollkommen in bezug auf die Satzungen‘ (p. 29 f.).

² Vgl. auch VIII, 25, 7 ‚die (Mitra und Varuṇa) vom hohen Himmel her gleichsam die Herden (*yūthā*) überschauen‘ und VII, 60, 3 von der Sonne, ‚die Euch, o M. und V., gehörend, die Geschöpfe wie Herden überschaut‘. *Gopā* und *rē’ū* ‚(Hirt)‘ decken sich also vollständig.

Varuṇa als dritter; selbst wenn einer über den Himmel weiter hinaus stiege, käme er von Varuṇa nicht los (Ath. V. IV, 16, 2; 4).¹ Vorstellungen dieser Art begegnen wir — begreiflicherweise — insbesondere bei dem Sonnengott Šamaš, dessen Licht überallhin, in die weiteste Ferne dringt und alle Menschen schaut (Schollmeyer 80 f. und 87; 47 u. 49). Von allen Ländern, soviele ihrer die Zunge nennt, kennt er die Gedanken und überschaut er die Schritte (l. c. 81 u. 88); den Gerechten kennt er, den Bösen kennt er (55 u. 57). Aber auch Sin, die Leuchte des Himmels und der Erde, dessen Licht riesig ist wie [das des] Šamaš, seines Erstgeborenen (Lpz. sem. St., l. c. 12 f.), durchschaut alles. Man wird an den oben erwähnten Vers des Atharvavedaliedes erinnert, wenn man in einem an Sin gerichteten Hymnus (Lpz. s. St., l. c. 20 f.; so auch an Šamaš: Schollmeyer 61 u. 63) die Worte liest: ‚Wenn du deine Augen erhebst, wer entkäme da?‘ Mit der dem Sin^h zugeschriebenen Fähigkeit, alles, auch das Fernste, wahrzunehmen, hängt es offenbar zusammen, wenn an ihm (Lpz. s. St., l. c. 2 und 6) der ‚ferne (weite) Sinn‘ (*libbu rāqu*) gerühmt wird, den kein Gott durchschaut. Auch Enlil, dessen Augen unermüdlich schauen, wird (KB. VI/2, p. 84 f.) ‚fernen (weiten) Sinn besitzend‘ genannt. Dieser Ausdruck meint ursprünglich, mag er auch später so verstanden worden sein, ebensowenig wie das Beiwort des Nebo und des Marduk *rapša uzi* (‚weiten Sinn — eigentl. Ohr, Gehör — habend‘) und ähnliche Ausdrücke Weisheit schlechthin, sondern das Wahrnehmen und Wissen von Dingen, die jenseits des

¹ Mit diesem Liede des Atharvaveda ist bekanntlich schon längst Psalm 139 verglichen worden. Sie weisen tatsächlich, zum Teil auch in der Gedankenfolge, weitgehende Ähnlichkeiten auf. Es ist möglich, daß der übereinstimmende Gedankenkomplex einer gemeinsamen Quelle entstammt. Dagegen ist Brunnhofs Annahme (Iran u. Turan 188 ff.), daß beide Stücke ‚medischen‘ Ursprungs seien, sehr schlecht begründet und unhaltbar. Ihr hat Hommel zugestimmt, der (Grundr. d. Geogr. u. Gesch. d. a. Or. 228, Anm. 2) in dem siebenten Verse des indischen Liedes (die Fesseln mögen den die Unwahrheit Sprechenden binden, den die Wahrheit Sprechenden aber frei lassen) mit Unrecht eine ‚echt eranische Anschauung‘ feststellen zu dürfen glaubt. Ganz unzulässig ist natürlich die Annahme von A. Jeremias, Das a. Testam. im Lichte d. a. Or., 3. Aufl., p. 583, das Lied des Atharvaveda werde ‚israelitisch beeinflusst sein‘.

beschränkten Gesichtskreises liegen.¹ Da ist es denn auch bemerkenswert, daß auch die weiten (weithin reichenden: *urávali*), tiefen (*gabhiráli*),² vielaugigen, sonst auch als weithin schauend (*urucákšas*) bezeichneten Adityas, denen auch das Fernste nahe ist (II, 27, 3), das dem babylonisch-assyrischen Ausdruck genau entsprechende Beiwort *dirghádhiyal* (fern, weithin reichenden Sinn habend: II, 27, 4) erhalten. Ohne zu schlafen und nicht schlummernd (II, 27, 9; VII, 60, 7 usw.) behüten und durchschauen sie alles; ja, selbst wenn sie schlummern, haben sie doch achtsam alles wahrgenommen (VIII, 25, 9). Ganz ähnlich aber heißt es in einem Hymnus an Šamaš, den ‚Hüter des Landes‘: ‚Schlummerst du, schläft doch dein Auge nicht über dem Lande‘ (Schollmeyer 126 f.).³

Mit der Feststellung, daß das Licht von Sin und Šamaš überallhin dringt und daß sie das Gute und das Böse durchschauen, verbindet sich bei ihnen wie bei den Adityas die Anschauung, daß sie Hüter nicht nur der Welt, sondern auch des Rechtes, der Gerechtigkeit und der Wahrheit sowie Rächer und Bestrafer des Unrechtes sind. Es braucht hier nicht im einzelnen ausgeführt zu werden, welche hervorragende Stelle das *Ṛta* (‚Recht‘) in dem mit Adityas verknüpften Vorstellungskreise einnimmt. Sie sind Hüter des großen Rechtes (VI, 51, 3), verkünden das erhabene Recht (I, 151, 4; VIII, 25, 4), das neben den Adityas und anderen Göttern schließlich als Gegenstand der Verehrung angerufen, also personifiziert wird (I, 75, 5; X, 66, 4), sind Besitzer des Rechtes (*rtávan*) und Hassler (VII, 66, 13) und Rächer (VII, 60, 5) des Unrechtes. Das *Ṛta* hat nun eine Parallele im *kittu* (‚Recht; Wahrheit‘) und *nišaru* (‚Gerechtigkeit‘, eigentlich ‚Geradheit‘) der Babylonier und

¹ Vgl. Pinckert, Hymnen . . . an Nebo 27 f.: ‚der Aufseher der Gesamtheit des Himmels und der Erde, der jegliches Ding weiß; der weitsinnige (*rapša uzi*).‘

² D. i. weisen. Vgl. bab.-ass. *nīmēqu* ‚Tiefe; Weisheit‘.

³ Dergleichen wird gelegentlich wohl auch von anderen Göttern ausgesagt worden sein. So schaut auch Bēl-Marduk mit seinen Augen alles (Beitr. z. Ass. V, 380 u. 382). Aber es kann nicht zweifelhaft sein, daß solche Vorstellungen in erster Linie mit der Gestalt des Sonnengottes Šamaš und offenbar auch mit der des Mondgottes verknüpft gewesen und wie manche andere Vorstellungen und Epitheta auch auf andere Götter übertragen worden sind.

Assyrer. Und zwar gehören auch *kittu* und *mīšaru* vornehmlich dem Vorstellungskreise des Mondgottes Sin und des Sonnengottes Šamaš, besonders dem des letztgenannten Gottes, an. Das Wort des Sin läßt Recht (Wahrheit) und Gerechtigkeit entstehen, so daß die Menschen die Wahrheit (*kittu*) sprechen (Leipz. sem. St. II/4, p. 3 u. 6), und er ist es, der Recht (Wahrheit) und Gerechtigkeit im Himmel und auf Erden leitet und hervorbringen läßt (l. c. 4 u. 7). Wenn zwischen *kittu-mīšaru* und *rtá* insofern ein wesentlicher Unterschied zu bestehen scheint, als *rtá* nicht nur ein moralisches Prinzip ist, sondern auch eine kosmische Potenz, auf der das gesetzmäßige Geschehen der Welt beruht, so dürfen wir doch vielleicht eine Spur der letzterwähnten Vorstellung darin erblicken, daß *kittu* und *mīšaru* auch im Himmel waltend gedacht werden.

Sin richtet auch in Recht und Gerechtigkeit (l. c. 46 f.; so auch seine Tochter Istar: Keilinschr. Bibl. VI/2, p. 126 f. und Marduk: Beitr. z. Ass. V. 310 u. 313). Der eigentliche Richter aber ist Šamaš. Er ist der große Richter des Himmels und der Erde (Cod. Hammurapi, Col. 40, 85; Schollmeyer, pass.), ein unbestechlicher Richter (Schollm. 58; 96 u. 98), Herr des Rechtes und der Gerechtigkeit (64 f. usw.), der festsetzt Recht und Gerechtigkeit (58). Er ist die Gerechtigkeit und Weisheit der Länder, gerecht in den Himmeln, die Gerechtigkeit erhebt zu ihm ihr Haupt (55 u. 57), und Recht und Gerechtigkeit, die auch als seine Kinder oder Diener gedacht werden, stehen zu seiner Rechten und Linken (66 ff.).

Als allsehender Wächter, als Hirt und als Hüter des Rechtes ist Šamaš, dem in einem Hymnus (Schollm. 59 f.) gewünscht wird, daß Gerechtigkeit, sein geliebter Bote, ihn recht leiten, daß sein Pfad richtig (gerade) sein, daß er seinen Weg recht machen und auf einer festen Bahn einhergehen möge, auch Wegweiser, der die oberen und die unteren Bereiche und die Menschheit recht leitet (*muštēširu*, von derselben Wurzel wie *mīšaru* ‚Gerechtigkeit‘), der *den leitet, der ohne Leitung ist (l. c. 96 u. 98; 133 f.; 126 f) und den Weg des ungerechten Königs irrig macht (Cod. Hamm. 43, 23). Auch Sin, dessen Licht ein Führer der (eig. vorangehend vor den) Menschen ist (Leipz. s. St. II/4, p. 23), und der die Menschen recht zu leiten vermag (l. c. 12 f.), wird angefleht: ‚Möge mein Weg günstig,

mein Pfad recht (gerade, richtig) sein!‘ (I. c. 13 f.), wie der Anbeter des Šamaš bittet: ‚Ich will recht (in Geradheit) wandeln‘ (Schollm. 75 u. 77) und ‚in deinem Gericht möge ich in Geradheit wandeln‘ (107 f.); ‚mache günstig meinen Weg‘ 75 u. 77). Natürlich kommt Ähnliches auch in Verbindung mit anderen Göttern vor. Es ist nun von Interesse, daß wir diesen Vorstellungen von der rechten Führung und dem rechten Weg auch bei den Ādityas begegnen. Es sei zunächst darauf hingewiesen, daß Varuṇa (VII, 40, 4) ‚Führer des Rechtes‘ (*netā . . . ṛtasya*)¹ heißt und Marduk (Beitr. z. Ass. V, 289) ‚Leiter des Rechtes‘ (*maššēšir kitti*) genannt wird. Der ‚Weg des Rechtes‘ ist der Weg der Ādityas, und da sie Beschützer sind, ist dieser Weg ungefährdet und gut gangbar (RV. VIII, 31, 13; 18, 2). Sie werden oft angerufen, guten, gut gangbaren und zum Ziele führenden Weg zu schaffen und auf ihm aus Not und Gefahren zu führen (I, 25, 12; II, 27, 6 f.; VII, 62, 6; 64, 3; V, 64, 3 usw.). Sie sollen in richtiger (gerader) Führung (*ṛjunitī*) führen. Wenn es I, 41, 5 das Opfer ist, das die Ādityas auf geradem (*ṛjū*) Wege führen, so hat hier der ‚gerade Weg‘ der Ādityas eine Umdeutung in kultischem Sinne erfahren.² Denn er ist ursprünglich derselbe Weg, der in dem vorausgehenden Verse als für den dem Recht folgenden (frommen) Mann gut gangbar bezeichnet wird. Mag auch noch bei anderen Göttern von Führung (*prāṇiti*) die Rede sein, und mögen sie wie Varuṇa ‚Führer‘ (*pranetf*) genannt werden,³ so ist es doch unverkennbar, daß das Führen auf geradem und sicherem Wege ein Zug ist, der ursprünglich nur dem Wesen der Ādityas eigentümlich gewesen ist. Sie heißen darum auch ‚die Geradesten‘ (*rājīṣṭhāḥ*: VII, 51, 2), deren Führung gut ist (V, 67, 4: *sunīthāsaḥ*; X, 63, 13: *nāyathā sunītibhiḥ*; vgl. auch ibid. 10: *suśārmāṇam āditiṃ supṛāṇitīm*). Es vereinigen sich also wie in den angeführten babylonisch-assyri-

¹ Es ist darum noch immer am wahrscheinlichsten, daß in *ṛtanībhyah* (II, 27, 12) *ṛta-nā* ‚das Recht führend (leitend)‘ steckt. Auch daran, daß die Ādityas auch ‚Wagenlenker des Rechtes‘ heißen, sei hier erinnert.

² Dasselbe gilt für I, 79, 3: *nāyann ṛtasya pathibhiḥ rājīṣṭhāḥ* (hernach Aryaman, Mitra, Varuṇa erwähnt).

³ Von den Ādityas auf Soma übertragen ist z. B. I, 91, 1: *tvam rājīṣṭham ānu neṣi pānīthūm*, wie insbesondere der 3. Vers mit der Erwähnung des Varuṇa, Mitra und Aryaman beweist.

schen Stellen auch bei den Adityas die Vorstellungen von dem sicheren, wohl behüteten und dem in moralischem (dann auch in kultischem) Sinne geraden, rechten Wege. Wie aber Šamaš, von der Gerechtigkeit recht geleitet, auf einer festen und geraden (richtigen) Bahn wandelt, so ist schließlich der ‚Weg des Rechtes‘, der gerade Weg, offenbar auch die Bahn, in der die Adityas wandeln, die ja nicht nur Hüter des Rechtes bei den Menschen sind, sondern selbst auch das Recht besitzen (sich daran halten) und im Recht geboren sind, wie sie ja nicht nur Bestrafer des sündigen Tuns des Menschen, sondern auch selbst frei von Sünde sind. Wie in der Vorstellung der vedischen Sänger der Weg des Gottes und der Weg des Menschen in einen Weg zusammengefallen sind, zeigt am deutlichsten das Beispiel des Aryaman: sein Pfad ist unüberwindlich (X, 64, 5) und für die Götter unüberschreitbar und von Menschen nicht zu erschauen (I, 105, 13), und andererseits bittet der Sänger: ‚Auf dem Pfad des großen Aryaman mögen wir an den Bösgesinnten (ungefährdet) vorbeikommen‘ (I, 105, 6). Daraus dürfen wir aber schließen, daß es sich mit den Wegen, auf denen die anderen Adityas führen, ebenso verhalten wird, daß also der ‚Pfad‘ nicht, wie Hillebrandt (Ved. Myth. III, 79) anzunehmen scheint, ein nur für Aryaman charakteristischer Zug ist. Stellen, in denen die Vorstellung von dem Pfad der Adityas, nicht des Aryaman allein, noch ziemlich deutlich zu Tage tritt, sind VIII, 18, 2: ‚Ungefährdet ist der Pfad dieser Adityas, untrügliche Hüter sind sie‘, II, 27, 6: ‚Gut gangbar ist Euer Pfad, o Aryaman, Mitra, Varuṇa . . .‘, V, 64, 3: ‚Damit ich gewiß das Ziel erreiche, möchte ich auf dem Pfad des Mitra gehen‘. Die Hymnendichter scheinen allerdings den Pfad der Adityas mit Vorliebe mit der Sonnenbahn identifiziert zu haben. So in dem an die Adityas gerichteten Liede I, 136, Vers 2: ‚Sichtbar wurde die Bahn, die für den weiten Raum zu weit ist; der Weg des Rechtes wurde (in seine gerade Richtung) gelenkt durch Strahlen (als Zügel), das Auge des Bhaga (d. i. die Sonne) durch Strahlen; hell leuchtend ist die Stätte des Mitra, Aryaman und Varuṇa.‘ Das *ṛtá* befindet sich ja (V, 62, 1) dort, wo man die Rosse der Sonne ablöst. Und die Sonne (auch Savitar) erscheint auch sonst dem Kreis der Adityas eng angeschlossen, ist Hüterin der Welt, allsehend, das Rechte und das Böse bei den Menschen

schauend; das reine, sehenswerte Antlitz des *ṛtū* leuchtet auf beim Aufgang der Sonne (VI, 51, 1). Ob diese Beziehung des Pfades auf die Sonnenbahn ursprünglich ist, braucht hier nicht untersucht zu werden.

Es ist schon oben angedeutet worden, daß der Vorstellungskreis der Ādityas manche Anschauungen über Schuld und Sünde mit der babylonisch-assyrischen Religion gemeinsam hat, und zwar sind auch hier wieder insbesondere Sin und Šamaš Träger der übereinstimmenden Züge. In den Liedern des Ṛg- und des Atharvaveda wird die Sünde bekanntlich häufig als Fessel vorgestellt, von der die Menschen gebunden werden,¹ und es ist insbesondere Varuṇa, der oft angefleht wird, die Sünde oder die Fessel — die Fessel des Varuṇa — zu 'lösen' (I, 24, 9: *kṛtām cid évaḥ prā mumugdhya asmāt*; 14: *énāmsi śīśrathāḥ kṛtāni*; 15: *pāśaṃ . . . rī . . . śrathāya*; V, 85, 7: *āgaḥ . . . śīśrāthāḥ*; 8: *rī sya*; VIII, 56 (67), 8: *mā naḥ sētuḥ siṣet*; Ath. V. IV, 16, 6f.: *yé te pāśā varuṇa . . . sinantu sārve āṇṭam vādantam yāḥ satyavādya iti tāṃ srjantu . . . mā te mocya āṇṭarāk*, usw.) So löst (*tapaffar*) auch Sin (Lpz. sem. St. II/4, p. 47 f.) die Sünde desjenigen, welcher Sünde (*arṇu*, sonst auch *arṇu* usw.) hat, und er wird angefleht, die Sünde zu lösen (*puṣṭar*) und die Missetat abzunehmen (eig. auch zu 'lösen': *tapṣur*). In wie naher Beziehung der Mondgott Sin zur Sünde steht, ersieht man auch aus dem Abschnitt des Kodex des Hammurapi, in dem (Col. 42 ff.) auf den ungerechten König göttliche Strafen, die der Wesenheit der einzelnen Götter entsprechen, herabgewünscht werden: Sin soll ihm schwere Schuld und große Sünde auferlegen, die an seinem Körper nicht zunichte wird (Col. 43, 1.46 ff.). Auch an Šamaš wendet man sich mit der Bitte, die Sünde zu lösen (Schollmeyer 32 u. 39). 'Den Gebundenen in den rechten Zustand zu bringen, den Kranken zu beleben, steht bei dir', heißt es in einem Hymnus (46 u. 48). Und nachher: 'Dem Menschen . . . ist Strafe für Sünde auferlegt';² seine Glieder

¹ Von der Fessel (*banda*) der Sünde ist auch im Awesta, Vidēvd. 3, 41 die Rede.

² Nicht 'Strafe für Sünde', sondern die Sünde selbst, die Sündsubstanz als Fessel, ist doch wohl gemeint, wenn es von Šamaš (Schollm. 83 u. 89) heißt: 'Auf den bestechlichen Richter legst du Schuld', oder sonst auch (Muss-Arnolt, Handwbt. 56 a u. 310 b): 'Dem Sünder lege seine

sind krank . . . Auf deinen Befehl werde seine Sünde gelöst, seine Schuld entfernt; seine Gebundenheit werde in den rechten Zustand gebracht, von seiner Krankheit möge er genesen.⁴ Den Gebundenen zu lösen, steht in des Šamaš Hand (65). Wie aus den angeführten Stellen hervorgeht, hat die dem Körper anhaftende Sünde Krankheit zur Folge.¹ Derselben Anschauung begegnen wir aber auch bei den Indern (vgl. Oldenberg, Rel. d. Veda². 297). Wassersucht ist die Strafe, die Varuṇa dem Sünder auferlegt (RV. VII, 89), eine Strafe, mit der auch Marduk den Sünder heimsucht (Jastrow, Rel. Bab. u. Ass. I, 189). Wie sich ferner im Veda an die Bitte um Befreiung von der Sünde der Wunsch nach langem Leben anschließt (II, 28, 9: *pāra ṛuā sāvīḥ . . . ā no jīvān . . . śādhi*; VIII, 56 (67), 17: *pratigāntam cid enasah . . . kṛṇuthā jivāse*; I, 25, 21), so heißt es in einem Hymnus an Ištar (Keilinschr. Bibl. VI/2, p. 132 f. = Der alte Orient VII/3, p. 21): „Löse meinen Bann, löse meine Schuld, meine Missetat . . . meine Sünde! . . . Leite recht meinen Weg! Glänzend und wie ein großer Herr möge ich mit den Lebenden die Straße dahinziehen!“ Šamaš löst nicht bloß die Sünde, er macht auch den bösen Zauberer unschädlich (Schollmeyer 46 ff.). Und es wird auch nicht auf bloßem Zufall beruhen, wenn z. B. RV. VIII, 18, 12 an die Bitte um Befreiung des mit Sünde Behafteten von der Sünde der Wunsch angereicht wird, daß das Unheil, das der Zauberer, der Böses planende Feind zu stiften gedenkt, ihn selbst treffen möge.

Zu der Vorstellung von der Sünde als einer Fessel sei noch bemerkt, daß auch der Vergleich der Sünde mit einer Fessel sich in den indischen und in den babylonisch-assyrischen Texten findet. Der Sänger fleht zu Varuṇa, die Sünde wie eine Schnur von ihm zu lösen (II, 28, 5: *vi māt chrathāya raśanīm ivāgaḥ*) oder die verübten Trughandlungen (VII, 86, 5) zu entfernen wie das Kalb von der Fessel (oder auch die

Sünde auf u. dgl. m. Es liegt offenbar dieselbe Vorstellung vor wie RV. VI, 74, 4 f., wo Soma und Rudra angerufen werden, die an den Körpern festgebundene Sünde loszubinden und zu lösen, von der Fessel des Varuṇa zu befreien.

¹ Vgl. auch Der alte Orient VII/3, p. 23: „Die Göttin hat mir gezürnt, einem Kranken mich gleich gemacht“ und 26: „Ich habe gesündigt und bin darum krank“.

Bedrängnis zu lösen wie die Fessel vom Kalbe: II, 28, 6). Ähnlich lautet die Bitte (Muss-Arnolt, Ass.-engl.-d. Handwbt. 845): ‚Der [durch irgendeine Sünde entstandene] Bann möge wie eine Schnur gelöst werden,‘ und der Verehrer des Šamaš spricht (Schollmeyer 81 u. 87): ‚Wie mit einer Schnur bindest du.‘¹ Aber auch die Anschauung, daß die Götter ein Netz oder Schlingen ausbreiten, in dem die Sünder gefangen werden, ist gemeinsam. Der Adityas Zauberkräfte sind für den Trug Übenden, ihre Schlingen für den Feind aufgeknüpft (geloockert, ausgespannt: *vīcrttāḥ* RV. II, 27, 16); die Schlingen des Varuṇa stehen aufgebunden (geloockert: *vīsitāḥ*) da, um den Lügner zu binden (Ath. V. IV, 16, 6). So ist auch (Schollm. 82 u. 89) das weite Netz des Šamaš ausgebreitet, um den Frevler zu fangen - vorher ist auch von dem Fangnetz und der Schlinge die Rede, aus der er nicht entrinnt und einige Zeilen nachher von der ehernen Vogelfalle, in der er niedergeworfen wird, ohne es zu wissen. Und im Etana-Mythos (Keilinschr. B. VI/1, p. 104f.) sucht das Adlerjunge seinen Vater vom Fressen der Schlangenküken durch den Hinweis darauf abzuhalten, daß das Netz des Šamaš ihn fangen, das Fangnetz und der Bann des Šamaš über ihn hingehen und ihn fangen würde. Daß auch dem Inder der Gedanke an die Vogelfalle vorgeschwebt hat, beweist die Bitte an die Adityas (II, 29, 5): ‚Fern seien die Schlingen, fern sei das Böse; fanget mich nicht, wie einen Vogel . . . ‘²

¹ Wie die Fessel der Sünde wird auch der (erzürnte) Sinn, das Gemüt, der Zorn der Götter ‚gelöst‘. So RV. I, 25, 3: ‚Zur Gnade möchten wir, o Varuṇa, durch Lieder, deinen Sinn, (*mānaḥ*) lösen (*ci . . . śimahi*) wie der Wagenlenker das angebundene Roß‘ und nachher *vīmanyavaḥ* (‚Zorn verschleichende [Lieder]‘). Und damit vergleiche man Keilinschr. B. VI/2, p. 128 f. (an Istar): ‚Dein Gemüt werde gelöst‘ (*lippašra*; Zimmern, Der alte Orient VII/3, p. 20 ungenau: ‚erweiche sich‘) und p. 134 f.: ‚Wie das losgelöste (Zimmern, l. c. p. 22 ‚aufgelöste‘) Wasser des Flusses werde dein Gemüt gelöst‘. Zu den Vergleichen der Sünde mit einer Schnur gehört auch VII, 84, 2: ‚Ihr beide bindet mit Banden ohne Stricke (*śatbhīr arajjī bhīḥ śinṭhah*).‘

² Vergleiche auch die dankenswerten, aber keineswegs vollständigen Zusammenstellungen über ‚Das Schlingen- und Netzmotiv . . . ‘ von J. Scheftelowitz (Religionsgesch. Versuche u. Vorarb. XII/2). Bemerkenswert ist, daß ebenso wie sumerische und babylonische Götter auch Indra mit einem gewaltigen Netz die Feinde niederschlägt (Ath. V. VIII, 8, 5 ff.;

Der in diesem Vers enthaltene Wunsch, die Adityas mögen die Sünde weit fort scheuchen, kehrt II, 29, 1: *ārē mit karta . . . āgaḥ* und VIII, 47, 13: *duṣkṛtām tṛtē . . . āptyā arē asmāid da-dhātana* (vgl. oben p. 62) und II, 28, 9: *pāra pṛā sārē . . . mātṛkṛtāni* wieder. Ähnlich lautet die in einem babylonischen Bußpsalm enthaltene Bitte (Der alte Orient VII/3, p. 24; Muss.-Arnolt, Handwbt. 1106 b): „Die Sünde, die ich begangen habe, möge der Wind hinwegführen.“

Eine weitere Übereinstimmung besteht darin, daß der Sünder sich bei der Bitte um Vergebung darauf beruft, daß er unwissentlich gesündigt habe, sowie darin, daß er Schwäche und Unverstand als Milderungsgründe anführt. Der vedische Sänger fleht (V, 85, 8) zu Varuṇa: „(Die Sünde,) die (uns) wirklich bewußt (*satyām*) ist, oder die wir nicht kennen, . . . löse!“ Und der Babylonier betet zu Marduk (Beitr. z. Ass. V, 364 f.): „[Die Sünde,] die ich in rechter Weise (Hehn. l. c. und Jastrow, Rel. Bab. u. Ass. II, 90 „gebürend“) kenne oder nicht kenne, beachte nicht, . . . die Sünde löse!“ Ein anderer sucht den Zorn des Šamaš zu beschwichtigen durch die Worte (Schollm. 97 f.): „Meine Niedrigkeit kannte ich nicht, die Missetat, die ich begangen habe, kannte ich nicht, als ich noch klein war, habe ich gesündigt.“ Dem Hinweis auf die Jugend begegnen wir auch sonst noch (Beitr. z. Ass. V, 365 f.). Wie hier Geringheit, Unwissenheit und Jugend, so wird Varuṇa gegenüber der Umstand, daß nicht der eigene Wille, sondern Unverstand, Zorn, Schwäche des Verstandes usw. den Sünder zu sündigem Tun getrieben haben, daß „ein Größerer“ (d. i. eine stärkere Macht) die Verfehlung des Geringeren (d. i. des schwachen, niedrigen

Scheftelowitz, l. c. 3 f., 6). Wie es von dem die Sünder fangenden Netz des Šamaš heißt: „Dein Netz ist die weite Erde, dein Fangnetz der ferne Himmel“ (Keilinschr. B. VI 1, p. 104 f.), so wird Indras Netz mit den Worten beschrieben: „Der Luftraum war das Netz, die großen Weltgegenden die Netzstäbe . . . Diese große Welt war das Netz des großen Indra“.

¹ Das so übersetzte Wort *māšariš* würde *satyām* entsprechen. Aber die ungewöhnliche Schreibung (*māš-šār-riš*) läßt dies unsicher erscheinen. Zimmern (Der alte Orient VII/3, p. 18) übersetzt: „[Meine Sünden] von klein auf, ob ich sie kenne, nicht kenne, vergiß!“ Ob diese Übersetzung berechtigt ist, vermag ich nicht zu entscheiden.

Sünders)¹ bewirkt habe, als Entschuldigungsgrund geltend gemacht. Und wie Varuṇa erbarmen sich auch Sin und Šamaš (und andere Götter) des Sünders (vgl. z. B. Leipz. sem. St. II/4, p. 47 f.).

Von besonderer Wichtigkeit sind ferner die folgenden Übereinstimmungen. Šamaš wird (Schollmeyer 97 u. 99) angefleht, den Krankheitsbann zu lösen, ‚sei es ein Bann meines Vaters (d. i. hervorgerufen durch eine Verfehlung gegen den V.), meiner Mutter, eines Sprößlings aus dem Hause meines Vaters, ein Bann meiner Hausgenossen, meines Gesindes, meiner Familie und meiner Sippe . . . , ein Bann wegen eines Eides, den ich geschworen, den ich nicht geschworen, . . . den ich beim Namen meines Gottes falsch (‚unrecht‘: *ina lā kitti*) geschworen habe.‘ Diese Anrufung steht in Form und Inhalt der an Varuṇa gerichteten Bitte (RV. V, 85, 7) sehr nahe, die Sünde zu lösen, ‚die wir gegen den Verschwägerten oder den Freund, gegen den Gefährten oder beständig gegen den Bruder, gegen den eigenen Hausgenossen oder gegen einen Fremden begangen haben,‘ sowie dem Gebet an die Wasser (I, 23, 22): ‚O Wasser, führet jegliche böse Tat, die an mir haftet, hinweg, sei es daß ich betrogen oder daß ich falsch (*ānṛtam*) geschworen habe.‘ *Ānṛtam* entspricht hier genau dem babylonischen *lā kitti*. Wie ferner der Inder bittet, daß er für die von anderen begangenen Sünden nicht büßen (II, 28, 9: an Varuṇa; VI, 51, 7 und VII, 52, 2: an die Ādityas), und daß er nicht von den eigenen, sondern auch von den vom Vater überkommenen Trughandlungen (VII, 86, 5: an Varuṇa), von der von Vater, Mutter, Bruder, Sohn begangenen Sünde (Ath. V. V. 30, 4; VI, 116, 2 f.; X, 3, 8) befreit werden möge, so heißt es in einem an Marduk gerichteten Bußgebet (Beitr. z. Ass. V, 364 f.): ‚Die Sünde meines Vaters, des Vaters meines Vaters, meiner Mutter, der Mutter meiner Mutter, meiner Hausgenossen, meines Gesindes, meiner Sippe möge mir selbst nicht nahen, anderwärts (Zimmern, Der alte Or. VII/3, p. 18: ‚abseits‘) möge sie hingehen.‘

Einiger anderer Züge sei hier noch Erwähnung getan, die den Ādityas und babylonisch-assyrischen Göttern gemeinsam

¹ *Kāntiyasaḥ* entspricht *niṣṣirūti*, obwohl in der folgenden Zeile das von derselben Wurzel abgeleitete *ṣiḥrakuma* ‚als ich noch klein (jung) war‘ bedeutet.

sind. Wenn RV. VII, 86, 7 (an Varuṇa) der Dichter ausruft: ‚Wie ein Knecht (*dāsa*) will ich dem Huldvollen dienen,‘ so steht diese Auffassung von dem Verhältnis des Menschen zu seinem Gotte im Veda einzig da. Sie begegnet uns aber überaus häufig in den babylonisch assyrischen Bußpsalmen und Hymnen¹ in den Wendungen ‚In Unterwürfigkeit will ich dir dienen‘ (*dalilika luddul*, z. B. an Sin: Lpz. sem. St. II/4, p. 13 f.) oder ‚Ich, dein Knecht, will dir in Unterwürfigkeit dienen‘ (an Šamaš: Schollm. 67 f.; an Marduk: Beitr. z. Ass. V, 351 u. 354). Diese Auffassung steht ganz im Einklang mit der für den Kreis der Adityas und für die babylonisch-assyrischen Götter charakteristischen Vorstellung von den Göttern als ‚Herren‘ und ‚Herrschern‘.

Wie an Varuṇa gerühmt wird, daß er die Monate kennt (I, 25, 8), der Sonne die Pfade gefurcht und die großen Bahnen geschaffen hat (VII, 87, 1), wie die Adityas der Sonne die Wege furchen (VII, 60, 4) und Jahr, Monat und Tag geordnet haben (VII, 66, 11), so öffnet Sin den Weg den Göttern, seinen Brüdern (Lpz. sem. St., I. c. 2 u. 6) und bestimmt Tag, Monat und Jahr (I. c. 28 f.). Und wie Varuṇa, dessen Atem als Wind den Luftraum durchbraust (VII, 87, 2), der Schöpfer von allem ist (z. B. V, 85, 2), Mitra und V. die Pflanzen gedeihen machen und die Kühe strotzen lassen (V, 62, 3), so ist Sin Erzeuger von allem, und sein Wort läßt, wenn es drohen wie der Sturmwind dahinfährt, Speise und Trank gedeihen und auf der Erde das Grün entstehen und läßt Stall und Hürde strotzen (Lpz. sem. St., I. c. 3 u. 6).

Ich habe hiemit die wichtigsten und auffallendsten Parallelen zwischen den an die Adityas sich anschließenden und den für einzelne babylonisch-assyrische Götter, insbesondere für Sin und Šamaš, charakteristischen Vorstellungen, die im Veda und in den babylonisch-assyrischen Hymnen und Bußpsalmen in ganz ähnlicher Form zum Ausdruck gebracht werden, aufgezeigt, und ich bin überzeugt, daß genauere Kenntnis und gründlichere Durchforschung der babylonisch-assyrischen Li-

¹ Wie im Vorgehenden sehe ich auch hier von der Anführung von Parallelen aus den hebräischen Psalmen, die ja von den babylonischen abhängig sind, ab.

teratur noch manche Ähnlichkeit dieser Art zutage zu fördern vermöchten. Es erhebt sich nun die Frage, ob diese unbestreitbar sehr weitgehenden Ähnlichkeiten die Annahme rechtfertigen können, daß die gemeinsamen Vorstellungen babylonischen Ursprungs seien.¹ Man wird sich, meine ich, dem Eindruck dieser Parallelen um so schwerer entziehen können, als der Charakter der an Varuṇa und die anderen Ādityas gerichteten Hymnen, der Geist, den sie atmen, und die ihnen eigentümlichen religiösen und moralischen Anschauungen nicht nur uns fremdartig und von der mit den anderen Göttern verbundenen Vorstellungswelt wesentlich verschieden anmuten, sondern — wie eine aufmerksame Prüfung der Hymnen noch erkennen läßt — auch tatsächlich durch eine Sonderstellung des Ādityakreises innerhalb der vedischen Götterwelt bedingt sind. Denn die oben (p. 139 ff.) angeführten Züge machen den Wesensinhalt der Ādityas aus und sind ursprünglich ihnen allein eigentümlich gewesen. Wenn diese Züge und Epitheta, denen wir bei den Ādityas immer wieder begegnen, gelegentlich auch anderen

¹ Wenn auch durch das Vorhandensein eines größeren Komplexes von Parallelen die Vermutung nahegelegt wird, daß sie nicht unabhängig voneinander entstanden sein dürften, wird man doch bei einzelnen der ähnlichen Vorstellungen immerhin mit der Möglichkeit rechnen müssen, daß sie sich selbständig entwickelt haben. Dies gilt vielleicht für RV. I, 25, 16: 'Meine Gebete gehen fort . . ., den Weitschauenden suchend' und Keilinschr. Bibl. VI 2, p. 99: 'Meine Bitten und Gebete mögen zu dir (Ištar) hin gehen.' Ebenso wird wohl darüber zu urteilen sein, daß Varuṇa (VII, 88, 3 f.) auf einem Schiff einherfährt und Sin (Lpz sem. St. II/4, p. 16 f.) eine glänzende Barke besteigt oder als glänzende Barke des Himmels wie ein Schiff dahinfährt. Wenn die Ādityas, aber auch andere Götter, aus der 'Enge' (Bedrängnis, *anḥū*) 'weiten Raum' (Freiheit, *urū*) schaffen *urucakrayaḥ*, *urusa-*, vgl. V, 65, 4; 67, 4; VIII, 18, 5; 47, 9; 56 (67), 7 und im Awesta den Gegensatz von *g Zah* und *ra vah*, so erinnert dies an Psalm 4, 2: 'In der Enge (Bedrängnis) hast du mir weiten Raum verschafft' oder Ps. 118, 5: 'In der Enge rief ich Gott und er erhörte mich mit dem weiten Raum' u. ä. m., ich würde es aber nicht wagen, einen historischen Zusammenhang zwischen den vedischen und den biblischen Wendungen anzunehmen. Es ist wohl auch etwas übereilt gewesen, wenn Tiele an einer Stelle seiner Gesch. d. Rel. das im Awesta erwähnte Ausbreiten der Hände zum Gebet (*ustānazasta*, das ved. *utānāhastā*) als somitisch bezeichnet hat, offenbar im Hinblick auf das babylonisch-assyrische *nīs qāli* 'Handerhebung'.

Göttern beigelegt werden, so ist es unverkennbar, daß in diesen Fällen Übertragungen von den Adityas auf diese Götter vorliegen. Es ist z. B. angesichts der Häufigkeit und starken Betonung, mit der die untrüglichen, festen, unerschütterlichen, gleichsam auf einem Felsen ruhenden, von anderen Göttern nicht verletzten Satzungen des Varuṇa gepriesen werden, nicht zweifelhaft, daß die den anderen Göttern zugeschriebenen Satzungen auf dieses Vorbild zurückgehen. Ebenso verhält es sich mit dem Rta, dem Herrentum (*asuryā*), den Fesseln der Schuld, den himmlischen Spähern, der rechten Leitung und anderen Vorstellungen, die sich zu einem geschlossenen Bild der Adityas vereinigen, während sie in Verbindung mit anderen Göttergestalten den Stempel des später Übernommenen, Aufgepfropften tragen. Und mit diesen Vorstellungen ist auch die ganze feststehende Phraseologie des Adityakreises in die Vorstellungsbereiche von Göttern eingedrungen, die in naher Beziehung zu den Adityas stehen (Agni, Savitar) oder auch völlig verschiedenen Wesens sind. Selbst Indra hat bei den Adityas manche Anleihe gemacht, obwohl zwischen ihm und Varuṇa ein Verhältnis der Rivalität besteht. Außer der Neigung der vedischen Dichter, jedem angerufenen Gotte das Beste nachzuführen, hat offenbar auch das Bestreben, Indra nicht geringer erscheinen zu lassen als seinen Nebenbuhler Varuṇa, dazu geführt, daß Indra mit Zügen ausgestattet worden ist, die sonst dem Varuṇa angehören.¹ In sehr zahlreichen Fällen, in denen

¹ Und zwar sind diese Übertragungen zweifellos in einem weit größeren Ausmaß erfolgt als wie Bergaigne, *Rel. véd.* III, 248 f. anzunehmen scheint. Einen sicheren Schluß auf das ursprüngliche Verhältnis zwischen Indra und Varuṇa und eine richtige Vorstellung von ihrer gänzlichen Wesensverschiedenheit gestatten die große Mehrzahl der Indrahymnen, in denen wir die für Varuṇa besonders charakteristischen Züge vergeblich suchen, und an beide Götter gerichtete Verse, in denen die Wirkungskreise dieser zwei Götter scharf gegeneinander abgegrenzt werden, wie z. B. RV. IV, 42 oder der Vers VII, 83, 9: „Die Feinde schlägt der eine in Schlachten; die Satzungen bewacht immerfort der andere.“ Wenn III, 32, 8 dem Indra nachgerühmt wird, daß alle Götter seine Satzungen nicht verletzen, oder I, 101, 3, daß seiner Satzung auch Varuṇa unterworfen ist, so ist es kaum zweifelhaft, daß solche Äußerungen nach dem Vorbild von Stellen entstanden sind, in denen es Varuṇas Satzungen sind, die von den Göttern nicht verletzt werden (vgl. V, 69, 4). Ähnliches gilt für die Fälle, in denen von den Wassern

wir derartigen Zügen bei anderen Göttern begegnen, wird der Charakter der Übertragung und Entlehnung aus dem Vorstellungsbereich des Adityakreises dadurch bewiesen, daß in diesen Hymnen ein oder mehrere Ādityas erwähnt werden. Außerdem kommen aber auch weitgehende Nachahmungen von Versen, die an die Ādityas gerichtet sind, vor. So sind die Verse RV. IV, 12, 4 (an Agni): *yác cid dhí te puruṣatrā . . . ácittibhís cakrma kác cid ágaḥ | kṛdhi sv ásmāi áditer ánāgān vy éuāsi śísraṭhaḥ . . .* und IV, 54, 3 (an Savitar): *ácuti yác cakrma dáṇoye jáne dmatr dákṣaiḥ . . . pūruṣatrātā | . . . trāp no átra suratād ánāgasah* sicherlich den an Varuṇa gerichteten Gebeten um Vergebung der Sünden nachgebildet (vgl. I, 25, 1: *yác cid dhí te víso yathā prá . . . vra-tām | mināmsi . . .*; V, 85, 7: *yāt sīm ágas cakrma śísraṭhas*

ausgesagt wird, daß sie Indras Satzungen nicht verletzen (vgl. Bergaigne, l. c. III, 247). Wie die große Masse der noch unverfälschten Indrahymnen beweist, besteht Indras Beziehung zu den Wassern nur darin, daß er den Vjtra erschlägt und die bis dahin gefangen gehaltenen Wasser frei strömen läßt. Dagegen ist der Gedanke, daß die Wasser festen göttlichen Satzungen folgen, mit den dem Kreise der Adityas und insbesondere des Varuṇa eigentümlichen Vorstellungen organisch verbunden. Da Varuṇa die Satzungen behütet und durch das Rta die ganze Welt beherrscht, Mond, Sterne und Morgenröten seinen Satzungen folgen (I, 24, 10; 123, 8), Varuṇa den Tagen die Bahnen geschaffen hat und das Rta dort verborgen ist, wo man die Sonnenrosse ablöst, so ist es ganz natürlich, daß auch die Ströme dem Rta des Varuṇa nachfolgen (II, 28, 4) und geradezu 'Rta strömen' (I, 105, 12). Auch die moralischen Anwandlungen, die den Indra gelegentlich befallen, sind offenbar zum größten Teile auf Anlehnungen an die Gedankenwelt des Ādityakultes zurückzuführen. So ist es wohl nicht zweifelhaft, daß Übertragungen wesensfremder Züge vorliegen, wenn Indra VIII, 67 (78), 6 als untrüglicher Erforscher der Gesinnung der Menschen (*manyāṃ mártvānām ádabho ná cikṣate*, vgl. VII, 61, 1 vom Auge des Mitra-Varuṇa: *manyāṃ mártvya á ciketa*, Ath. V. 1, 10, 2: *varuṇa . . . víṣvaṃ . . . níekéḡ drugdhām* und *nicirā* von Mitra-V.) oder als untrüglicher Rächer der Schuld (VIII, 50 [61], 12: *ṛṇikātim ádabhyam*, vgl. II, 27, 4: *ādityāso . . . éyamānā ṛṇāni*) erscheint oder IV, 23, 7 (in einem Liede, in dem auffallend viel vom Rta die Rede ist) die Schuld weithin vertreibt (vgl. II, 28, 9 an Varuṇa: *pāra ṛṇā sātḥ*). Sehr bezeichnend ist, daß VII, 28, 4 auf die an Indra gerichtete Bitte um Hilfe die Worte folgen: *prāti yác éiṣṭe áṇṭam anenā áva deutā váruṇo māyī naḥ sāt*, oder II, 27, 14 die Ādityas um Vergebung der Sünden angefleht werden, während Indra weitreichendes Licht gewähren soll.

tāt; VII, 89, 3: *krátcaḥ . . . dinātā pratipāṁ jagamā*; 5: *yāt kīṁ cedāṁ . . . daīrye jāne 'bhidrohāṁ manuṣyās cārāmasi | ācittī yāt tāra dhārmā yuyopimā mā naś tāsṁād énaśo . . . rariṣaḥ*; VII, 86, 6: *nā sā grā dākṣo . . . ācittih*). Ein anderes Beispiel ist der Vers V, 2, 7, in dem Agni als Befreier des Śunahśepa von den Fesseln erscheint und um Befreiung von den Fesseln der Sünde angefleht wird. Daß hier ein dem Varuṇa eigentümlicher Zug auf Agni übertragen worden ist, folgt mit Sicherheit aus I, 24, 12 f. Es ist ja besonders Agni, der — wie noch gezeigt werden soll, nicht bloß infolge einer Wesensverwandtschaft mit Varuṇa und Mitra — überaus häufig mit Zügen und Beiwörtern ausgestattet erscheint, die für die Ādityas charakteristisch sind, während die Seltenheit, mit der sie bei anderen Göttern auftreten, darauf hinweist, daß sie aus dem Vorstellungsbereich der Adityas geschöpft sind.

Der schon aus einer oberflächlichen Betrachtung der Hymnen sich ergebende Eindruck, daß zwischen den Adityas und den anderen vedischen Göttern eine weitaus bedeutendere Wesensverschiedenheit besteht als zwischen den einzelnen Mitgliedern dieses Teiles des vedischen Pantheons, daß die Adityas eine besondere, ganz eigenartige Richtung des religiösen Denkens repräsentieren, wird durch eine ins einzelne gehende Untersuchung der Hymnen durchaus bestätigt und verstärkt. Wenn nun, wie oben dargelegt werden ist, die Züge, durch die die Gruppe der Adityas sich von den anderen vedischen Göttern scharf abhebt, sich auch bei babylonisch-assyrischen Göttern finden und dort in ihrer Gesamtheit eine ganz ähnliche, noch in den hebräischen Psalmen sich widerspiegelnde religiöse Grundstimmung erzeugen, so scheint der Schluß unausweichlich zu sein, daß die Adityas und — unter der Voraussetzung, daß eine historische Verwandtschaft zwischen den Adityas und den Amāṣa Spāntas besteht — auch die Am. Sp. aus Babylon stammen. Trotzdem trage ich Bedenken, diese Folgerung zu ziehen. Die aufgezeigten Übereinstimmungen, die kaum als zufällige Parallelbildungen angesehen werden dürfen, gestatten schwerlich mehr als die Annahme, daß die für die Adityas charakteristischen Vorstellungen babylonischen Ursprungs sind. Auch Wolff. Schultz hat (Die Sittenlehre des Zarabuštra, Separatabdr. a. d. Jahrb. d. Philos. Ges. an d. Univ. Wien 1913,

p. 16) die Ansicht geäußert, daß die Fesseln des Varuṇa, in die der Frevler sich verstrickt, sumerischer Herkunft seien. Doch hat Schultz nicht bedacht, daß mit diesem Zuge des Varuṇa die anderen Züge im engsten Zusammenhang stehen, die dem Varuṇa und seiner Schar, aber auch babylonisch-assyrischen Göttern, insbesondere Sin und Šamas, eigentümlich sind. Mit der Fessel des Varuṇa ist der Begriff der Schuld oder Sünde und die Vorstellung von der Lösung der Schuldfessel auf das engste verbunden. Und von dem Begriff der Schuld läßt sich natürlich die Vorstellung von den Adityas als Rächern der Schuld (II, 27, 4: *rtāvāṇas cāyamānā ṛṇāni*), d. i. des Unrechtes (VII, 60, 5: *cetāro āṇṛtasya*)¹ nicht trennen. Dann muß aber demselben Ideenkreise auch die Anschauung angehören, daß die Adityas Hüter des Rechtes sind, untrügliche Beobachter des rechten und bösen Tuns der Menschen, Führer auf dem Pfade des Rechtes und Hüter unerschütterlicher Satzungen, die ja nur eine Ausdrucksform des für alles Geschehen in der Welt, für das Wirken der Götter und das Handeln der Menschen als höchste Norm geltenden Rechtes sind. Aus der Annahme, daß die Fesseln des Varuṇa aus babylonischen oder gar sumerischen Anschauungen übernommen worden seien, würde also mit Notwendigkeit folgen, daß auch die anderen, mit der Schuldfessel in einem engen inneren Zusammenhang stehenden Vorstellungen, also auch die Idee des Rta, aus Babylonien stammen und letzten Endes wohl auch sumerischen Ursprungs sind. So sehr und so lange ich mich auch gegen dieses Resultat gestraubt habe, und so sehr ich mich auch jetzt noch scheue, eine ganz bestimmte Entscheidung zu fällen, scheint es mir doch, vorurteilslose Prüfung der für die Adityas charakteristischen Vorstellungen und der entsprechenden babylonisch-assyrischen Vorstellungen müsse zu dem Ergebnis führen, daß die Übereinstimmungen höchstwahrscheinlich auf Entlehnung beruhen und nicht zufällig seien. Man wird dagegen nicht einwenden dürfen, daß manche dieser Vorstellungen in den babylonisch-

¹ Die Behauptung, daß die Schuld im Unrecht (*āṇṛta*), d. i. im Verstoß gegen das Recht (*ṛta*), bestehe, bedarf keiner weiteren Beweise. Nur auf eine besonders bezeichnende Stelle sei hier hingewiesen, nämlich auf VII, 65, 3: *tā bhūripāsāv āṇṛtasya śé ũ* „die beiden (Mitra-Varuṇa), die viele Stricke haben und Fesseln (Föbler) des Unrechtes sind“.

assyrischen Hymnen verhältnismäßig selten erscheinen, und daß in ihnen insbesondere *kattu*, das Recht, und *mišaru*, die Gerechtigkeit (Geradheit), nicht dieselbe hervorragende Rolle spielen wie das Rta in den Ādityahymnen. Schon die oben beigebrachten Materialien, die sicherlich vermehrt werden könnten, lassen keinen Zweifel, daß die hier in Betracht kommenden Vorstellungen in der babylonisch-assyrischen Religion, vor allem wohl im Kultbereich des Sin und Šamaš, sehr lebendig gewesen sind, und daß *kattu* und *ptá* sich im wesentlichen decken. Und wie es sich bei den bisher erörterten Parallelen nicht um entfernte Ähnlichkeiten handelt, so hat auch die Annahme, daß das Herrentum und Königtum der Ādityas in dem oft und stark betonten Herrentum und Herrschertum babylonisch-assyrischer Götter ihr Vorbild haben, viel Wahrscheinlichkeit für sich.

Wenn ich trotz all dem die babylonische Herkunft der Ādityas selbst für unwahrscheinlich halte, so hat dies seinen Grund darin, daß sich in der babylonischen Religion eine den Ādityas einigermaßen ähnliche Gruppe von sieben oder mehr Gottheiten nicht nachweisen läßt. Selbst wenn man zugeben wollte, daß Varuṇa und Mitra dem Mond und der Sonne entsprechen, verbietet sich die Annahme, daß die Ādityas an die Stelle der babylonischen Planetengötter getreten seien, schon aus dem Grunde, weil — wie schon Zimmern (Die Keilinschr. u. d. a. Test.³, 621) und andere bemerkt haben — in den babylonischen Hymnen und sonstigen liturgischen Texten sowie auch in bildlichen Darstellungen die sieben Planetengottheiten niemals als geschlossene Einheit auftreten. Außerdem lassen diejenigen Ādityas, welche nach Oldenberg den kleineren Planeten entsprechen sollen, jegliche Beziehung auf die Planeten vermissen. An sich wäre es freilich denkbar, daß Abstraktionen wie Dakṣa, Aṃśa, Bhaga die Stellen ehemaliger Planetengottheiten ausfüllen. Aber man darf doch vor allem daran zweifeln, daß dies, wie Oldenberg (ZDMG 50, 50) meint, junge Abstraktionen seien, und daß (l. c., p. 51) ‚der Zarathustrismus wie der Veda den Platz, welcher sich hier bot, benutzt hat, um die ihm eigene Welt von Abstraktionen darin unterzubringen‘. Es ist doch, wie noch gezeigt werden soll, ebensogut möglich, wenn nicht wahrscheinlicher, daß die Gruppe der Ādityas und auch der indo-iranische Götterkreis, auf den die Ādityas und Amäša

Spēntas zurückgehen, sich von Anfang an völlig unabhängig von den Planetengöttern aus einem höchsten Gott und seinen Abspaltungen (Hypostasen) sowie aus Personifikationen seiner hervorragendsten Attribute zusammengesetzt haben. Ich glaube hierin L. v. Schroeder zustimmen zu sollen, der ungefähr dieselbe Ansicht zuletzt im ersten Bande seines überaus inhaltsreichen Werkes ‚Arische Religion‘ in überzeugender Weise vertreten hat. Es darf allerdings nicht verschwiegen werden, daß auch bei dieser Auffassung doch noch manches nach Babylon zu weisen scheint. Die Ansicht Hommels (Grundr. d. Geogr. u. Gesch. d. a. Or. 219), daß wir in Kittu, der babylonischen Personifikation des Rechtes, dem Sohne oder Diener des Šamaš, und in der ägyptischen Göttin Ma‘at, einer Personifikation der Wahrheit, Tochter des Sonnengottes Re und Gemahlin des Mondgottes Thot, ‚das Vorbild für die arische Personifizierung abstrakter Begriffe haben, wie sie dann weiter in den Namen der erano-indischen Planetengötter (*dakṣa*, *arta* etc.) und noch mehr vertieft in den speziell zarathustrischen Benennungen der Amesāspenta uns entgegentritt‘, ist mir zwar bisher immer sehr kühn erschienen. Dennoch fällt es schwer, sich des Eindrucks zu erwehren, daß zwischen den vedisch-awestischen und den babylonischen Abstraktionen¹ irgendein Zusammenhang bestehen müßte. Insbesondere die Personifikation und Vergöttlichung des Attributes ‚Recht‘, ‚Gerechtigkeit‘, das dann in ein verwandtschaftliches Verhältnis zur höchsten Gottheit tritt, ist so charakteristisch, daß die Vermutung, die arischen Religionen hätten diese Abstraktion von den Babyloniern übernommen, nicht ohne weiters abgewiesen werden kann. Das Rta der Ādityas erscheint allerdings sehr selten personifiziert: RV. I, 75, 5 soll Agni außer Mitra, Varuṇa und den anderen Göttern auch dem erhabenen Rta Verehrung darbringen, und X, 66, 4 wird neben einzelnen Göttern auch das große Rta um Hilfe angefleht. Dafür ist aber das Aša der Gaṇas zum Range einer Gottheit erhoben, und Ahura Mazdā ist Vater des Aša wie des Vohu Manah und der Aromati. Und man darf vielleicht angesichts der engen Beziehungen zwischen dem Rta und dem Aša vermuten, daß

¹ Wir werden im folgenden noch einige andere außer Kittu kennen lernen.

diese Auffassung des Aša älter ist und in die indo-iranische Zeit zurückreicht. Eine der wesentlichen Übereinstimmungen zwischen den Gruppen der Adityas und Aməša Sp. besteht ja — wie hier vorweggenommen sei — darin, daß beide Abstraktionen — offenbar Attribute einer höchsten Gottheit — enthalten, und wenn auch die Abstraktionen der einen Gruppe von denen der anderen Gruppe verschieden sind, so müssen sie doch auf eine Anzahl von indo-iranischen Abstrakten zurückgehen, welche im Kreise der indo-iranischen Vorfahren der Adityas und der Aməša Sp. zum Teile noch in ihrer begrifflichen Bedeutung als göttliche Attribute, zum anderen Teile — wie ved. *dakṣa* und *Dakṣa* — außerdem noch als Bezeichnungen von Abstraktionen verwendet worden sind. Daraus folgt weiter, daß die Abstraktionen der Gābas nicht, wie man gewöhnlich annimmt, durchwegs Neuschöpfungen des Zarabuštra sein müssen und daß der Kreis der Adityas, wie er uns im Veda entgegentritt, auch in bezug auf seine abstrakten Begriffe und Abstraktionen nicht immer die ursprünglichen Formen treu bewahrt haben muß. Es ist darum sehr wohl möglich, daß die Personifikation des Rta-Aša schon der indo-iranischen Zeit angehört hat. Der Umstand, daß das Rta nur im I. und X. Buche des RV. personifiziert erscheint, beweist keineswegs, daß diese Personifikation jüngeren Datums ist, er kann vielmehr geradezu als Stütze der gegenteiligen Ansicht gewertet werden. Anderer seits scheint allerdings die bei Hesiod (*Erga* 256 ff.) überlieferte Vorstellung von Dike, der Tochter des Zeus, einer Personifikation des Rechtes und der Gerechtigkeit, in Verbindung mit den an Varuṇa und Mitra gemahnenden Vorstellungen von Zeus als einem weitblickenden (εὐρύπτε: vgl. *urucákṣas*) Hüter des Rechtes und Bestrafer des Unrechtes (des Meineides), dessen Auge alles sieht und wahrnimmt, und dessen 30.000 „Wächter“ alle gerechten und unrechten Taten der Menschen bewachen, für den indogermanischen Ursprung dieser Abstraktion zu sprechen (vgl. auch L. v. Schroeder, *Ar. Rel.* I, 460 ff.). Ob dieser Schluß freilich zwingend ist, wage ich ebensowenig zu entscheiden, wie die Fragen und Zweifel, die sich auf die fremde Herkunft der für die Adityas charakteristischen Vorstellungen beziehen, und die ich hier erörtert habe, weil sie sich mir immer wieder aufgedrängt haben. Künftige Forschungen werden wohl

auch Klarheit über diese Fragen schaffen. Ich selbst halte es — um meine Ausführungen zusammenzufassen — für wahrscheinlich, daß die Vorstellungen, durch die der Kreis der Adityas sich von den übrigen vedischen Göttern scharf abhebt, babylonischer und letzten Endes, wenigstens zu einem Teile, sumerischer Herkunft sind, weil die Vorstellungsbereiche der Adityas und gewisser babylonischer Götter sich insbesondere in bezug auf die Schuldessel, den Begriff der Schuld und das Verhältnis des Menschen zu diesen Göttern auf das engste berühren, und weil mit diesen für die Adityas charakteristischen Anschauungen alle anderen diesem Götterkreise eigentümlichen Vorstellungen, die ebenfalls in der babylonischen Religion sehr ähnliche Parallelen haben, und damit auch die Abstraktionen, denen wir hier wie dort begegnen, in einem organischen Zusammenhang zu stehen scheinen.¹ Dagegen meine ich, daß sich

¹ Nachträglich sei noch darauf hingewiesen, daß sich, wie man schon bei flüchtiger Durchsicht von G. Roeders 'Urkunden zur Religion des alten Ägypten' (Jena 1915) feststellen kann, einige dieser Vorstellungen auch in der ägyptischen Religion finden, und zwar, wie es scheint, vornehmlich in Verbindung mit den Gottheiten des Mondes und der Sonne. Re, der Sonnengott, ist König der Götter, Fürst, Herr des Himmels und der Erde, Herrscher der Unendlichkeit (I c., p. 1—3). Er wird ferner König (Herr) des Rechtes genannt (p. 3; 5 usw.), Täter des Rechtes (p. 8), der sich über das Recht freut (p. 54), den die Gerechtigkeit zu beiden Zeiten (bei Tag und bei Nacht) umarmt (p. 1); ein Richter des Rechtes, der keine Bestechung annimmt . . . (p. 48) und den erhört, der auf Erden Recht tut (p. 11); ein Oberster des Gerichtshofes, der das Recht feststellt und die Sünde nicht herankommen läßt (p. 47); der das Gebet des Bedrängten erhört, gütigen Herzens, wenn jemand nach ihm ruft . . ., der den Armen und in Not Geratenen richtet (d. h. ihm zu seinem Recht verhilft, p. 6); der nur einen Augenblick zürnt, nicht nachträgt, sondern Gnade übt (p. 53). Auch Osiris ist König, Herrscher, Fürst der Götter und Menschen, König der Könige, Herrscher der Herrscher und gleich Re ein guter Leiter der Götter, der das Recht in den beiden Ländern festgestellt hat (p. 22f., 27). Worin Recht und Unrecht bestehen, ersieht man aus der Ansprache der Seele an Osiris, den obersten Totenrichter (p. 274f.): 'Ich habe dir das Unrecht abgewehrt und habe nicht gegen Menschen gesündigt. Ich habe keine (Opfer-)Rinder geschlachtet. Ich habe nicht an der Stätte der Gerechtigkeit gelogen. Ich kenne nichts Böses und tue nichts Schlechtes . . . Ich habe den Armen nicht an seiner Habe bedrückt. Ich habe nicht getan, was der Gott verabscheut . . . Ich habe nicht getötet . . . und niemand Schmerz zugefügt . . . Ich habe den Scheffel

nicht die geringsten Anhaltspunkte für die Annahme ausfindig machen lassen, daß die babylonischen Planetengötter das Vorbild für die Adityas und für die Aməša Sp. gewesen seien.

So wertvoll und wichtig auch eine einigermaßen sichere Beantwortung dieser Fragen wäre, ist sie doch für unsere Untersuchung nicht unentbehrlich. Denn diese hat sich nur die Aufgabe gestellt, die Spuren der Aməša Sp. in die indo-iranische Zeit zurückzuverfolgen und durch den Nachweis, daß die Adityas und die Aməša Sp. verwandt sind, und daß die Vorstellung von den Aməša Sp. als Schutzherren des Viehes, Feuers usw. nicht ursprünglich ist, sondern sich erst aus den Abstraktionen entwickelt hat, möglichst sichere Aufschlüsse über das Wesen und die ursprüngliche Bedeutung dieses Götterkreises zu gewinnen.

In unseren bisherigen Darlegungen sind natürlich nur die wichtigsten Lösungsversuche erörtert und einer Prüfung unterzogen worden; auf einige andere Äußerungen über Wesen und ursprüngliche Bedeutung der Aməša Sp. wird noch in dem folgenden Abschnitt Bezug genommen werden. Aus der Kritik dieser Lösungsversuche, die wohl auch einige positive, in dem folgenden Kapitel zu verwertende Resultate geliefert hat, hat sich jedenfalls ergeben, daß die bisher vorliegenden Versuche,

nicht vergrößert oder verkleinert, . . . die Gewichte der Balkenwage nicht zu schwer gemacht . . .⁴ und (p. 281 f): „Keine Lüge ist in mir, und ich habe mit Wissen keine Lüge gesprochen.“ Auch bei den Ägyptern begegnen wir dem Hinweis des Sünders auf seinen Unverstand: „Ich bin ein unwissender Mann, der keinen Verstand hat, und vermag Gut und Böse nicht zu unterscheiden“ (p. 57). Gleich Re ist auch Thot, der Mondgott, König des Rechtes (p. 13). Er heißt der Wezir, der das Recht entscheidet und die Wahrheit berechnet, der die Wahrheit liebt und dem Recht gibt, der Recht tut“ (p. 55). Desgleichen ist der Gott Ptah Herr des Rechtes (p. 55). Der reuige Sünder spricht: „Ich bin ein Mann, der falsch geschworen hat bei Ptah, dem Herrn der Wahrheit, so daß er mich am Tage der Finsternis hat sehen lassen . . . Er übersieht keinen Frevel irgendeines Menschen . . .“ (p. 58). Über Ma'at, die Personifikation der Wahrheit, näheres im folgenden Abschnitt. Darüber, ob diese Göttin, die als Doppelgöttin erscheint und deswegen um so mehr an babyl. Kittu und Mīsarū erinnert, und die anderen angeführten Anschauungen zu den nach Hommel (Grundriß d. Geogr. u. Gesch., p. 122 ff.) aus Babylon entlehnten Kulturelementen gehören, wage ich kein Urteil.

unser Problem zu lösen, zum Teile völlig verkehrt sind, zum Teile noch mancher Korrekturen oder Ergänzungen bedürfen. Vielleicht gelingt es den nun folgenden Ausführungen, die Forschung über die Aməša Sp. wenigstens um ein erhebliches vorwärts zu bringen.

III.

Beweise für die Verwandtschaft der Ādityas und Aməša Spəntas und für die Ursprünglichkeit des abstrakten Charakters der Aməša Spəntas.

Gegen die Ansicht, daß die Ādityas und Aməša Sp. trotz mancher Verschiedenheit nahe verwandt seien und auf einen aus sieben oder mehr Gestalten bestehenden Götterkreis der indo-iranischen Zeit zurückgeben, ist seit Harlez mit Vorliebe der Umstand geltend gemacht worden, daß beide Gruppen auch nicht einen einzigen Namen miteinander gemeinsam haben.¹ Aber weit wichtiger als eine derartige äußerliche Übereinstimmung — die übrigens durchaus nicht eine unerläßliche Voraussetzung für die Verwandtschaft der Gruppen ist — sind doch zweifellos die Ideen, um die sich beide Götterkreise gruppieren, und die in der einen oder der anderen ihrer Gestalten zum Ausdruck gelangen. Und in der Tat wäre die Zusammengehörigkeit der Ādityas und Am. Sp. schon erwiesen, wenn sie durch nichts anderes verbunden wären als durch die Idee des Rta-Aša, die beiden Gruppen in so hohem Maße eigentümlich ist, daß sie ohne dieses höchste moralische Prinzip nicht vorgestellt werden könnten. Es bildet den Grundpfeiler der Varuṇa- wie der Mazdareligion. Wir dürfen hier davon absehen, die

¹ Außer Pischel, Hillebrandt, E. Lehmann hat sich auch Bloomfield (*The Religion of the Veda* 134) dieses Argumentes bedient: „The Ādityas and the Am. Sp. have been compared often, perhaps over-confidently. It is not necessary . . . to deny a certain nebulous cluster of ancillary or subsidiary divinities which hovered about the persons of the supreme Indo-Iranian twin-gods Ahura-Mithra, Varuṇa-Mitra. As a matter of fact the Am. Sp. are not the Ādityas. I do not believe that the Ādityas, indefinite in number and gradual in their development in India, represent that cluster, or even its very gradual Hindu substitutes. Several Ādityas, notably Mitra, Bhaga and Aryaman recur in the Avesta, but are not listed as Am. Sp. . . .“

Aufzählung der Epitheta der Ādityas sowie der zahlreichen Wendungen zu wiederholen, aus denen zu erschen ist, daß der Begriff der Rta einen integrierenden Bestandteil des Vorstellungsbereiches der Adityas bildet. Nur darauf sei nochmals (vgl. p. 122 ff.) nachdrücklich hingewiesen, daß mindestens für eine große Zahl von Stellen des RV., in denen das Rta in Verbindung mit anderen Göttern auftritt, mit einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit angenommen werden darf und durch eine eingehende Untersuchung festgestellt werden könnte, daß das dem Kreise der Ādityas ursprünglich allein eigentümliche Rta mit anderen Vorstellungen dieses Kreises (wie dem Schuldbegriff, der Vorstellung von den Spähern u. a. m.) in den Vorstellungsbereich anderer Götter hineingetragen worden ist. Wenn also das Rta für die Adityas ebenso charakteristisch ist wie das Aša für die Am. Sp., so erhebt sich die Frage, ob das Rta und das Aša außer der etymologischen Verwandtschaft noch so viel Gemeinsames haben, daß ihre Identität über alle Zweifel erhaben ist. Da das Aša in der Religion des Zarathustra zum Teile mit Vorstellungen verknüpft ist, die der Ādityareligion fremd sind, mit der Forderung nach der Pflege des Rindes und des Ackerbaues und mit besonderen eschatologischen Vorstellungen, werden wir nicht erwarten dürfen, daß das Rta und das Aša sich vollständig decken. Aber ausschlaggebend ist schon die Tatsache, daß dieses ebenso wie jenes das oberste moralische Prinzip des Rechtes, der Gerechtigkeit und der Wahrheit¹ und in kultischer Umdeutung die Norm für die Erfüllung religiöser Pflichten und für einen gottgefälligen, frommen Wandel bezeichnet.² Eine unwesentliche Verschiedenheit

¹ Die irrige Ansicht Darmesteters (vgl. oben p. 39 f.), daß das Aša und das Rta sich nicht auch auf die menschliche Moral, sondern nur auf die religiöse Moral beziehen, also nur liturgische Bedeutung besitzen, ist von Harlez mit Recht bekämpft worden (Journ. As. VII Sér., T. XI, 1878, p. 105 ff.).

² *Rtāvan* und *ašāvan* bezeichnen also den „Gerechten“ im Sinne des moralisch Vollkommenen und des Rechtgläubigen, Frommen. Während *rtāvan* fast ausschließlich Beiwort von Göttern, insbesondere der Ādityas, ist und nur selten auf Menschen angewendet wird, erscheint *ašāvan* erst im jüngeren Avesta als Beiwort von Göttern, insbesondere des Ahura Mazda. Ich zweifle aber nicht daran, daß das jüngere Avesta hierin ältere Verhältnisse widerspiegelt.

zwischen dem Rta und dem Aša besteht darin, daß dieses außer in seiner begrifflichen Bedeutung auch als Abstraktion, als Name einer Gottheit erscheint, während das Rta, wie schon (p. 160) erwähnt, nur an zwei dem ersten und zehnten Buche des R.V. angehörenden Stellen als Personifikation auftritt. Daraus darf zum mindesten geschlossen werden, daß das die Welt regierende und dem moralischen und religiösen Verhalten der Menschen Richtung gebende Rta kraft seiner überragenden Bedeutung seit jeher für den Prozeß der Personifikation, der im Aša der Gāvas vollzogen erscheint, reif gewesen ist. Da ich aber die Gewohnheit, Vorstellungen schon deswegen für jung zu erklären, weil sie dem ersten oder zehnten Maṇḍala angehören, für oft irrig und unzulässig halte — so haben z. B. die Varuṇahymnen des ersten Buches sicherlich gar manche sehr alte Züge aufbewahrt — betrachte ich es als möglich, wenn nicht wahrscheinlich, daß die Personifikation des Rta von Anfang an der Adityareligion angehört habe und mit dem personifizierten Aša in die indo-iranische Zeit zurückreiche, daß also ein *ṛtā* neben einem *Rta* einhergegangen sei wie *dākṣa* neben *Dakṣa* und *arāmāti* neben der außerhalb des Āditya-kreises stehenden Göttin *Aramāti*. Ein anderer Unterschied besteht darin, daß das Aša nicht auch wie das Rta die ‚kosmische Ordnung‘, das alles Geschehen in der Natur beherrschende Prinzip, zu bezeichnen scheint. Darmesteter hat allerdings auch diese Bedeutung für Aša nachzuweisen versucht (Orm. et Ahr. 15), aber schon Harlez hat (Journ. As. VII. Sér., T. XII, 1878, p. 168 ff.) gezeigt, daß D.'s Beweise ganz unzulänglich sind oder auf irrigen Interpretationen beruhen. Ich meine jedoch, daß das in der Natur wirkende Rta durch ‚Ordnung‘ überhaupt nicht richtig wiedergegeben wird, daß vielmehr ebendasselbe Recht, das die Richtschnur für das Handeln der Menschen bildet und dessen Verletzung als ‚Sünde‘ betrachtet wird, an das auch die Ādityas sich halten, die es verkünden und behüten, auch die Welt der Erscheinungen regierend gedacht ist. Ordnung und Gesetzmäßigkeit des Geschehens sind nicht mit dem Rta identisch, sondern eine Wirkung des allmächtig waltenden Prinzips des Rechtes. Wenn das Rta sich auch mit den ‚Satzungen‘ (*ṛatā*) und dem ‚Gesetz‘ (*dhárman*) zu berühren scheint, so fällt es doch nicht

mit diesen Begriffen **zusammen**. Denn mag die Gesetzmäßigkeit des Geschehens mitunter auch auf die Satzungen der Götter zurückgeführt werden, so ist doch die ursprüngliche Vorstellung zweifellos die, daß die Götter kraft des Ṛta wirken oder daß dieses das eigentliche Agens ist. Daher denn auch von dem Gesetz und den Satzungen des Ṛta die Rede ist, die eben schon die gesetzmäßige Form zum Ausdruck bringen, in der es in die Erscheinung tritt, und nicht das Ṛta selbst sind. Wenn Oldenberg (Nachr. Gött. Ges. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1915, p. 174) darauf hingewiesen hat, „daß das Ṛta viel mehr als die Wahrheit (*satyā*) im Reich fortschreitender Bewegung sein Dasein hat, seine Wirksamkeit entfaltet“, so scheint mir die Bewegung doch nicht ein wesentliches Merkmal des Ṛta zu sein. Das Wirken des Ṛta in der Natur muß sich ja vor allem an sich bewegenden Dingen äußern, an fließenden Gewässern, an den am Himmel dahinziehenden Himmelskörpern, an den Morgenröten, an dem rotierenden ‚Rade‘ des Jahres. Das Wesentliche aber ist dabei immer, daß diese Bewegung sich in richtiger, gesetzmäßiger, sich gleichbleibender Weise, in einer durch das Ṛta als die Verkörperung und ewige Norm alles Rechten vom Uranfang an vorgezeichneten, unabänderlichen Art vollzieht. Darum werden das Rad, das den Jahresumlauf versinnbildlicht, Rad des Ṛta, die dem Recht gemäßen Wege, auf denen die Himmelskörper dahinziehen, Pfade des Ṛta und die Gottheiten, die hinter diesen Himmelskörpern stehen, „das Ṛta besitzend“, d. h. sich an das Ṛta haltend, genannt. Und es ist nur natürlich, daß auch die Adityas, die Hüter des Ṛta, deren Größe durch das Ṛta groß ist, die durch das Ṛta die ganze Welt beherrschen, den Pfad des Ṛta wandeln. Wenn weiterhin die Adityas auch als Führer und Lenker des Ṛta erscheinen, so liegt da schon eine abgeleitete Auffassung vor,¹ die ja auch darin zum Ausdruck kommt, daß Wirkungen des Ṛta als Satzungen der Götter gedeutet werden. Anstatt des Ṛta, das den Bahnen die Richtung vorschreibt, oder eigentlich neben ihm, wird insbesondere der große Schöpfer Varuṇa als derjenige angesehen, der der Sonne die Pfade geführt, dessen Satzungen des Nachts den Mond wandeln lassen, und der den

¹ Vgl. auch Oldenberg, Rel. d. Veda, 198 f

Tagen die Bahnen geschaffen hat. Aus all dem folgt wohl, daß man der wahren Bedeutung des in den Naturvorgängen wirkenden Rta, das am Himmel (RV. IV, 42, 4; V, 45, 7 f.), dort, wo man die Sonnenrosse ablöst (V, 62, 1), seinen Sitz hat, am besten gerecht wird, wenn man das Wort durch ‚Recht‘ und nicht durch den allzu farblosen und unbestimmten Ausdruck ‚Ordnung‘ wiedergibt.

Neben dem himmlischen gibt es aber noch ein auf Erden waltendes Rta, das die Norm für das sittliche Verhalten der Menschen darstellt und geradezu ihr rechtes oder gerechtes Tun bezeichnet. Es wäre gewiß verfehlt, wenn man auch diesem Rta die Bedeutung ‚Ordnung‘ unterlegen wollte. Zwar tritt auch bei ihm das von Oldenberg hervorgehobene Moment der Bewegung stark hervor. Aber auch hier ist dies nicht das Wesentliche. Vor allem ist es unverkennbar, daß die diesem Rta eigentümliche Phraseologie durch die mit dem himmlischen Rta verbundenen Vorstellungen beeinflusst ist. Mit dem himmlischen Pfad des Rta, der durch Strahlen gelenkt wird, gut gangbar und dornenlos ist (I, 136, 2; I, 105, 16; II, 27, 6),¹ wird der Pfad des Rta, den die Menschen wandeln, geradezu identifiziert, wie man aus den folgenden drei Stellen ersieht: ‚Gut gangbar ist der dornenlose Pfad, o Adityas, für denjenigen, welcher dem Rta nachfolgt‘ (I, 41, 4); ‚da Mitra, Aryaman und Varuṇa unsere Beschützer sind, sind die Pfade des Rta gut gangbar‘ (VIII, 31, 13); ‚auf Eurem Pfade des Rta, o Mitra und Varuṇa, mögen wir die Gefahren, wie das Wasser mittels eines Schiffes, überwinden‘ (VII, 65, 3). Dieser Pfadvorstellung entstammt offenbar auch die Verbindung *ṛtam i-* ‚dem R. nachfolgen‘, d. h. recht wandeln, recht tun. Hier handelt es sich also nur um Übertragungen von Vorstellungen, die mit dem himmlischen Rta verknüpft sind, auf das irdische Rta, und bei diesem tritt gewiß noch weit mehr als bei jenem das Moment der Bewegung hinter der Idee des Rechten, der unabänder-

¹ Hierher gehören jedenfalls auch die alten, staublosen, schön geschaffenen Pfade des zu den Adityas in naher Beziehung stehenden Savitar (I, 35, 11). Die zweite Hälfte des erwähnten Verses *tēbhīr no adyā pathībhiḥ sugēhī rākyā ca no údhi ca brāhi deva* erinnert an II, 27, 6: *pānthā ... | ūnādityā údhi vocatā no yāchatā no ... śārma*.

lichen Norm zurück.¹ Und der im *āpṛta* ‚Unrecht‘ bestehende Gegensatz zum Rta läßt vollends erkennen, daß bei dem auf das Ethische gerichteten Rta die Bewegungsvorstellung zumeist überhaupt nicht mehr vorhanden gewesen ist. Darum meine ich, daß Oldenberg (Nachr. Gött. Ges. Wiss., I. c., 168 ff.) in der Unterscheidung von *ṛtá* und *satyá* zu weit geht. Die auch von Oldenberg hervorgehobene Verbindung von *ṛtá* mit Verben des Redens und die Verknüpfung von *ṛtá* und *āpṛta* mit *satyá* beweisen vielmehr, daß *ṛtá*, das Recht, auch *satyá*, die Wahrheit, einschließt. So bedeutet das babylonische *kittu* (Recht) auch Wahrheit in der schon oben zitierten Stelle (Leipz. sem. Stud. II/4, p. 3 und 6): ‚Dein Wort läßt Recht (*kittu*) und Gerechtigkeit

¹ Außerdem scheint die Vorstellung mit hinein zu spielen, daß die Adityas, die insbesondere zu Sonne und Mond in nächster Beziehung stehen und selbst als Lichtgestalten vorgestellt werden, die Wege erhellen und so gut gangbar machen, wie ja auch ‚die Morgenröte, die Pfade gut gangbar machend, vorangeht‘ (V. 80, 2). Mitra und Varuṇa werden einmal (I, 23, 5) ‚Herren des Rta, des Lichtes‘ genannt. Sie heißen darum gute Führer, die richtig führen (*gjamā*: I, 90, 1), d. h. — wie mitunter ausdrücklich erwähnt wird — auf einem Wege, der aus Bedrängnis oder aus Gefahren vorbeiführt. Wie ich schon oben (p. 144 ff.) ausgeführt habe, begegnen wir allen den bisher erörterten, mit dem Rta verknüpften Vorstellungen auch in den babylonisch-assyrischen Hymnen. Šamas ist Herr des Rechtes und der Gerechtigkeit, diese sind seine Söhne oder Diener. Andererseits soll das Recht (*kittu*), sein Bote, den Šamas recht leiten, auf daß sein Weg richtig (gerade) sei. Šamas wacht aber auch über das Recht unter den Menschen, er überschaut ihre Schritte und leitet die Menschen recht. Und auch bei Šamaš ist das Hineinspielen des Gedankens an die Lichterscheinung des Gottes in die Pfadvorstellung noch deutlich wahrnehmbar. Bekanntlich ist der ‚Weg‘ oder ‚Pfad des Rechtes‘ (𐎠𐎢𐎩), auf dem Gott führen oder den er zeigen soll — im Gegensatz zum Pfad der Lüge — auch dem alten Testament, insbesondere den Psalmen, geläufig. Für ‚rechtschaffen‘ wird auch die Wendung ‚deren Weg gerade ist‘ gebraucht. Auch von den Wegen und Pfaden Gottes ist in Verbindung mit Recht und Wahrheit die Rede. Und wie Kittu den Šamaš recht leiten soll, so geht auch vor Jahveh das Recht einher. Es hat seinen Sitz im Himmel. Denn das Recht schaut vom Himmel herab (Ps. 85, 12) und ist die Stütze von Jahves Throne (97, 2). Daß auch hier bei der Pfadvorstellung die Lichterscheinung eine Rolle spielt, ersieht man aus Ps. 119. 104 ff.: ‚Ich hasse den Pfad der Lüge. Eine Leuchte für meinen Fuß ist dein Wort, ein Licht für meinen Pfad . . . Ich habe geschworen . . ., deine gerechten Rechtssatzungen zu beobachten.‘

keit (*mišaru*) entstehen, so daß die Menschen die Wahrheit (*kittu*) sprechen.¹ Beide Bedeutungen stehen auch nebeneinander in der Stelle: ‚Ein König des Rechtes (*kittu*; = gerechter König), der die Wahrheit (*kittu*) spricht‘ (Muss-Arnolt, Handwörterb. 238). In ganz ähnlicher Weise verbinden sich auch im Alten Testament *sedeq* (Recht) und *mēšārīm* (Geradheit, Gerechtigkeit) in der Bedeutung ‚Wahrheit‘ mit Verben des Sprechens, und ‚Lippen des Rechtes (*sedeq*)‘ sind die Bezeichnung für Wahrheit sprechende Lippen.¹ Es kann also nicht zweifelhaft sein, daß auch bei dem auf die menschliche Moral sich beziehenden *Ṛta* nicht ‚Ordnung‘ — aber auch nicht ‚Wahrheit‘ — den Ausgangs- und Kernpunkt bildet, sondern das ‚Recht‘, und daß ‚Wahrheit‘ nur die insbesondere in der Rede sich manifestierende Seite dieses Rechtes ist. Darauf weist auch die nachher noch zu erörternde Rolle hin, die der Begriff der *druh* neben dem *Ṛta* im Vorstellungsbereich der *Ādityas* spielt. Wie sehr übrigens die Vorstellungen von dem himmlischen und dem irdischen *Ṛta*, die ja in Wirklichkeit identisch sind, in einander übergehen, lehren Stellen wie RV. VII, 60, 5: ‚[Die *Ādityas*] sind Rächer vielfachen Unrechts. . . . Sie sind im Hause des Rechtes erstarkt‘ oder VII, 66, 13: ‚Die gerechten, im Recht geborenen, durch das Recht erstarkten, Unrecht hassenden [*Ādityas*].‘

Neben diesen zwei Formen des *Ṛta* steht noch eine dritte: das im Kultus, im Opferdienst in die Erscheinung tretende *Ṛta*. Wenn es sich auch auf das ‚heilige Werk‘, auf das ‚Opfer‘ bezieht, so trifft doch die Wiedergabe durch diese Ausdrücke nicht das Wesentliche. Man geht aber auch fehl, wenn man dieses *Ṛta* als ‚Ordnung‘ auffaßt und mit Oldenberg (Rel. d. Veda², 199) seine Verbindung mit Agni daraus erklärt, daß sich in diesem Gotte ‚mächtigste Ordnungen des natürlichen und kultischen Geschehens manifestieren‘. Das *Ṛta* des Agni — das natürlich in derselben Bedeutung auch zu anderen Göttern in Beziehung treten kann — ist vielmehr nichts anderes als das aus dem Moralischen in die Sprache der Werkfrömmig-

¹ Daß auch die Begriffe *haiṣya* und *aśa* nahe beieinander liegen, ergibt sich aus dem Umstand, daß Y. 43, 3 die Pfade, die sonst auch Pfade des *Aśa* heißen, und 30, 5 die (dem *Aśa* gemäßen) Taten das Beiwort *haiṣya* erhalten.

keit übersetzte Recht, das rechte Tun innerhalb der Sphäre des Kultus und die im Opfer und Gebet, also in einer kultischen Verrichtung bestehende rechte Handlung, zum Unterschied von dem im moralischen Sinne rechten Tun. Und der Pfad des Rechtes, d. h. der rechte Wandel, ist im Bereiche des Kultus die den Forderungen der Werkgerechtigkeit entsprechende gewissenhafte Erfüllung aller in das Gebiet des Kultus fallenden Pflichten, oder es ist der Pfad, auf dem das Opfer, das die wichtigste Form des in kultischem Sinne rechten Tuns darstellt, zu den Göttern geführt wird, oder auf dem diese zum Opfer herbeikommen. In diesem Sinne bedeutet die Wendung ‚dem Rta nachfolgen‘ soviel wie die Vorschriften des Kultus befolgen. Während *ṛtādṛiti* wenigstens als Beiwort der Adityas sich auf die dem moralischen Rta entsprechende Gesinnung bezieht, ist das dem Wortschatze des Kultus angehörende *ṛtāsya dhiti* die auf das kultische Rta gerichtete Gedankeneinstellung, das Gebet, und es steht demgemäß RV. IX, 97, 34 unmittelbar neben *brāhmaṇo manīṣi*, einer Bezeichnung des Gebetes. Und während *ṛtām vad* ‚recht, wahr sprechen‘ und *āṇṭam śap-* (I, 23, 22) ‚unrecht, falsch schwören‘ dem Bereiche der Moral angehören,¹ bezeichnen *ṛtāyatō . . vācasah* (II, 32, 1), *ṛtāsya vāci* (X, 110, 11) und *ṛtarākēna satyēna* (IX, 113, 2) das in kultischem Sinne rechte, richtige Wort, das von der Werkgerechtigkeit auch heutzutage oft über das in moralischem Sinne wahre Wort gestellt wird, das Gebet. Die beste und bündigste Erläuterung des kultischen Rta bietet der RV. selbst mit den Worten (V, 12, 6): ‚Wer, o Agni, mit Anbetung (*nāmasa*) dein Opfer (*gajñām*) ehrt, der hütet das Rta (*ṛtām śa pati*) des rötlichen Stieres (d. i. des Agni).‘ Dieselbe Bedeutungsverschiedenheit läßt sich bekanntlich auch bei *ṛjū* ‚gerade, recht, richtig‘ feststellen (vgl.

Unrichtig ist die Ansicht (Geldner, Glossar), daß *ṛta* X, 34, 12 in *tād ṛtām vadāmi* ‚Eid‘ bedente. Aber auch ‚Ordnung‘ (Oldenberg, Nachr. Gött. Ges., I. c., p. 176, Anm. 2) paßt nicht. Es ist vielmehr zu verstehen: ‚[Ihm] strecke ich die zehn Finger entgegen (um zu bezeugen): ich werde (ihm) Geld nicht verweigern.‘ Das spreche ich wahr.‘ *Ṛtām vad-* ist also nicht bloß ‚schwören‘, sondern versichern, beschwören, daß es wahr sei. Ebenso meint *satya* in der späteren Literatur zunächst nicht den Eid selbst. Vielmehr bedeutet *satyam vac* (*vad* usw.) ‚als wahr bezeugen‘.

z. B. IV, 1, 17: *sūryo . . . rjū mārtesu vrjinā ca pāsyan* mit X, 100, 3: *rjāyatē yājamānāya sunvatē*). Nicht selten ist es aber schwer zu entscheiden, ob das Rta in moralischem oder in kultischem Sinne zu verstehen sei. Und zwar rührt dies davon her, daß dem Rta in jeder dieser beiden Bedeutungen dieselbe Phraseologie eigentümlich ist. Da nun für die Ādityas, in deren Vorstellungsbereiche diese Phraseologie wurzelt, das moralische Moment ganz besonders charakteristisch ist, kann es nicht zweifelhaft sein, daß das kultische Rta nur ein Abbild des moralischen Rta ist. Wie priesterliches Denken auch in Adityahymnen dem auf das sittliche Verhalten abzielenden Rta die Richtung auf das Kultische gegeben hat, ersieht man sehr deutlich aus VIII, 27, 18 ff.: *sūrya udyati . . . rtām dadhā, . . . rtām yatē chardīr yemā vi dāsūse, . . . jāhrānāya* und I, 136, 5: *dāśvāṃsam . . . aryamābhī raksaty rjāyāntam ānu vratām | ukthair yā enoh paribhūṣati vratām*. Dieses Verhältnis zwischen den zwei Rta-Arten, bei dem die Grenzen zwischen der moralischen und der kultischen Bedeutung oft verschwimmen, und mitunter auch noch die Vorstellung von dem himmlischen Rta hineinspielt,¹ offenbart sich mit besonderer Schärfe in der Beziehung des Agni zum Rta. Denn Agnis Epitheta *rtāvan*, *rtārfdh*, *rtājāta*, *rtādhitī*, *rtāsya gopā*, *rtāsya rathī* u. a. m., die dann zum Teile auch anderen Göttern beigelegt wurden, sind zweifellos von den Ādityas her auf Agni übertragen worden, wobei das in diesen Ausdrücken wie in *rtāsya pānthah* enthaltene *ṛta* die Beziehung auf das vornehmlich in der Opfer-

¹ Obwohl bei dem biblischen *sedeq* („Recht, Gerechtigkeit“), insbesondere in den Psalmen, das moralische Moment sehr stark betont wird (vgl. z. B. Ps. 15, 2 ff.: „Wer in Unschuld wandelt, Recht übt und Wahrheit spricht in seinem Herzen, nicht verleumdet, seinem Nächsten nichts Böses tut, . . . sein Geld nicht um Zinsen gibt, Bestechung . . . nicht annimmt“), so ist doch wohl bisweilen auch in diesem Worte sowie in צדקה („Gerechtigkeit“) und ישר („gerade, rechtschaffen“) Beziehung auf die Beobachtung des religiösen Gesetzes enthalten. Und צדק („der Gerechte“) ist mehr und mehr zur Bezeichnung des Frommen geworden. Wie das Rta, weisen übrigens auch *vrata* (vgl. das *vratāni* der Ādityas I, 25, 1; III, 59, 3 mit den *vratāni* des Agni III, 3, 9, ferner *avratī*, *anyāvratā*, *āpavratā*) und *dharma* (vgl. VII, 89, 5: *tāva dharmā yuyopimā* mit V, 26, 6: *samīdhānāh . . . dharmāni puyasi*) neben ihrer kosmischen Funktion moralische und kultische Bedeutung auf.

darbringung sich äußernde **rechte** Werk erhalten hat.¹ Aus der **engen Verbindung** Agnis mit diesem Rta und aus dem Umstand, daß in dem kultischen Rta auch noch die Erinnerung an seine moralische Bedeutung lebendig ist, und nicht sosehr aus der Wesensverwandtschaft mit Varuṇa und Mitra erklärt sich die Tatsache, daß Agni zu den Ādityas, insbesondere zu Varuṇa und Mitra, und zu Aditi in sehr naher Beziehung steht, daß auch bei ihm das moralische Moment stark hervortritt, und daß er außer den ihm mit den Adityas gemeinsamen Beiwörtern *ṛtāvan*, *ṛtārādh*, *ṛtājāta* usw. auch die besonders für die Ādityas charakteristischen Epitheta *adrāh*, *ādabdhā*, *daḍābha*, *pātādakṣa*(s) u. a. m. erhält. Nicht darum also, weil — wie Oldenberg (Rel. d. Veda², p. 199 mit Bergaigne, Rel. véd. III, 169) meint — Agni ‚als nächster göttlicher Genosse des menschlichen Lebens alles sündige Tun durchschaut‘, und weil sich (Oldenberg, l. c., 304) neben den Adityas ‚besonders die Gestalt Agnis dem Bedürfnis des Glaubens darbot, die Welt des Rechts mit der Götterwelt verknüpft zu sehen‘, ist Agni ein Rechtsschützer und ‚Vorkämpfer von Recht und Ordnung‘ geworden, sondern der Umstand, daß Agni als Opferfahrer und priesterlicher Gott mit der kultischen Ausprägung des Rta auf das engste verknüpft war, hat die Annäherung und Angleichung Agnis an die Ādityas, die Hüter des himmlischen und Wächter des irdischen, moralischen Rta, und die Übertragung von Zügen der Ādityas auf Agni herbeigeführt.²

¹ Fälschlich und in höchst überflüssiger Weise hat Geldner (Glossar) dem Worte *ṛtā* in einigen Zusammensetzungen die Bedeutung ‚die rechte (Opfer-)Zeit‘ beigelegt. So sollen *ṛtapā* ‚die rechte Zeit, die Opferzeit während, einhaltend‘, *ṛtājñ* ‚zur rechten (Opfer-)Zeit, pünktlich angeschirrt‘, *ṛtejā* ‚zur bestimmten Zeit geboren: pünktlich‘ bedeuten. Daß man mit den oben für *ṛtā* festgestellten Bedeutungen auf das beste auskommt, braucht nicht weiter auseinanderzusetzen zu werden. Falsch ist auch Grassmanns Wiedergabe von *ṛtena* VII, 75, 1 durch ‚rechtzeitig‘.

² Ich habe schon oben (p. 157) bemerkt, daß die dem Agni zugeschriebene Befreiung des Śunahṣepa und die Lösung der Schuldessel durch Agni Züge sind, die er von Varuṇa übernommen hat. Es ist aber auch unverkennbar, daß die Schuldvorstellung selbst, wo sie in Verbindung mit Agni auftritt, aus dem Vorstellungsbereich der Ādityas entlehnt ist. Diese Abhängigkeit verrät sich schon durch die große Ähnlichkeit des Wortlautes der an Agni und an die Ādityas gerichteten Verse. So erinnert IV, 3, 13: *mā kārya yakṣīm sādām iḥ dhurō gā mā veśāya pra-*

Ich habe diese Erörterung über das vedische Rta nicht nur deshalb eingeschaltet, weil die bisherigen Auffassungen dieses Begriffes mir nicht befriedigend erschienen sind, sondern auch aus dem Grunde, weil ich meine, daß das awestische Aša mit dem Rta in den für dieses festgestellten Ausprägungen und Bedeutungen übereinstimmt, obwohl die Lehre Zarathuštras den Begriff des Aša im übrigen mit einem neuen Inhalt erfüllt hat. Darmesteters Beweise für die kosmische Bedeutung des Aša sind, wie ich schon oben (p. 166) bemerkt habe, ganz unzulänglich, obwohl sie manches Treffende enthalten. Dennoch lassen sich noch Spuren dieser Funktion des Aša nachweisen.

*minutó mápēh | má bhrátur agne áurjor rñám ver má sákhyur dákṣam
ripór bhrjema* an die Verse V, 85, 7: *aynyāṃ varuṇa mitryāṃ vā sá-
khāyaṃ vā sítam id bhrátaraṃ vā | vekām vā nityaṃ varuṇávarāṇaṃ vā
yāt sīm ágak cakrmā śísráthas tát, V, 70, 4* (an Varuṇa-Mitra): *má káśya
. . . yakṣāṃ bhrjema tanúbhih, VII, 88, 6: yá āpir nityo varuṇa priyáḥ
sīm trām ágāmsi kṛyáat sákha te | má ta énasvanto yakṣin bhrjema, VI,
51, 7: má va éno anyákṛtaṃ bhrjema . . . svayám ripís tanvām ráriṣṣta,
VII, 52, 2: má vo bhrjemānyáṣātam énah, II, 28, 9: máhām . . . anyákṛtena
(sc. rñéna) bhojan. Der Agnivers IV, 3, 13 unterscheidet sich von V,
85, 7 dadurch, daß in diesem von der sündigen Handlung gegon den
Freund, Bruder usw., in jenem von dem sündigen Treiben des Freundes,
Bruders usw., dessentwegen der Gott nicht den Dichter strafen möge,
die Rede ist. (*Yakṣá*, das parallel zu *rñā* und *éna*s gebraucht wird,
muß eine Art sündhaften Handelns, wohl — wie Geldner angenommen
hat — heimtückische Zauberkünste bezeichnen, die von den Göttern,
besonders den Ādityas, verfolgt und bestraft werden; es entsprechen
einander *yakṣām gā* und *rñā-yá, rñám* u.) Daß der erwähnte Agnivers
aus Vorstellungen des Ādityakreises geschöpft hat, geht auch daraus
hervor, daß Agni im 5. Verse desselben Liedes gefragt wird, welche
Sünde des Beters er den Ādityas (und einigen andern Göttern) mit-
teilen werde, und daß in anderen Versen neben dem kultischen Rta
auch der Macht des kosmischen Rta Erwähnung geschieht. Auch die
Hüter und Späher des Agni sind, wie schon die Epitheta (*śadabha*,
śvapra), *ānimīṣat*) beweisen, aus dem Vorstellungsbereich der Ādityas
herübergenommen. Wie nahe beieinander die kultische und die dem
Ādityakreise angehörige moralische Bedeutung des Rta liegen und wie
leicht die Überleitung von der einen zu der anderen erfolgen konnte,
erkennt man sehr deutlich z. B. aus dem Liede V, 12 (an Agni). Und
wie der Gedanke an das kosmische Rta hineinspielt, zeigt z. B. V, 1, 7:
á yás tatāna ródasi rñéna. Das Umgekehrte liegt vor I, 41, 5: *yám
yajñāṃ nágyathā . . . ādityā rñāṇā pathá*. — Das Verhältnis des Soma
zum Rta ist dem des Agni zum Rta ganz ähnlich.*

Sie ist meines Erachtens ~~noch~~ erkennbar in Y. 31, 13: *yā frasā āvišya ya vā mazdā pərəsāite taya | yā va kasənš aēnawhō ā mazištəm (ayamaitē) bujam | ta ɛasming ʒwisra hārō aibi asā (aibi) raēnahi rīspā* (welche offenkundigen oder welche heimlichen [Handlungen], o M., mit Strafe bestraft werden, oder wer [sogar] für ein geringes Vergehen sehr große Sühne sich zuzieht, alles das überschaut du wachsam in [deinem] Auge durch das leuchtende Aša'). Zunächst sei festgestellt, daß diese Strophe nicht bloß durch das Aša an Verse von Adityahymnen erinnert. Auch die Adityas sind ja Wächter, die überallhin schauen und die bösen und die guten Taten wahrnehmen und das Unrecht bestrafen. Und RV. VIII, 47, 8 werden sie, die wie Späher von dem Beobachtungsort herniederschauen (11), angefleht, von großer und von kleiner Sünde zu befreien (*yūyām mahō na ɛnaso yūyām ārbhād uruṣyata*), und im 13. Verse desselben Liedes folgt die Bitte, sie mögen die offenkundige und die verborgene Übeltat (*yād āvīr yād apicyām . . .*, vgl. zu *taya* in unserer Strophe Ath. V. IV, 16, 1: *yā stāyām mānyate cāraṇt sārvaṃ dera idām vidah* und ibid. VII, 108, 1: *yó na stāyād dīpsati yó na āríh*) weithin zu verscheuchen. Vielleicht darf man aber auch in der Verbindung *aēnawhō buj* einen Berührungspunkt mit der Vorstellungswelt der Adityas sehen. Ich betrachte es als gewiß, daß *buj* soviel wie Strafe, Sühne, Buße bedeutet — auch Bartholomae, Air. Wtb. gibt es durch ‚Buße‘ wieder — halte aber die Ableitung des Wortes in dieser Bedeutung von der Wurzel *buj* ‚lösen, befreien, retten‘ für ganz unwahrscheinlich, obwohl Bartholomae auf asächs. *bota* ‚Heilung‘: nhd. *buße* hinweist. Bei dieser Ableitung würde sich für *aēnawhō buj* doch eher der Sinn ‚Befreiung (božišn, šuddhi) von der Sünde‘ ergeben.¹ Ich ziehe es deshalb, aber auch aus sachlichen Gründen vor, *aēnawhō buj* an die oben angeführten, in Ādityahymnen vorkommenden Wendungen *ma . . . ɛno (yak-šām, rēna) bhujema (bhojam)* anzuschließen, in denen *bhuj* ‚auskosten, büßen‘ bedeutet. Gegen diese Auffassung läßt sich allerdings geltend machen, daß im Iranischen eine Wurzel *buj* mit der Bedeutung ‚genießen‘ nicht nachgewiesen werden kann. Aber ausschlaggebende Bedeutung wird man diesem Einwand

¹ Vgl. *ɛnah* und *ɛnasah* mit *ṛ̥nuc* RV. I. 24, 9; VIII, 18, 12

nicht zubilligen. Gehört also diese Strophe zu den nicht eben zahlreichen Stellen der Gāthas, in denen ältere, vorzoroastrische Vorstellungen sich noch rein erhalten haben, so werden wir uns nicht wundern, wenn wir in ihr auch der kosmischen Bedeutung des Aša begegnen. Sie ist noch deutlicher erkennbar, wenn man den Instrumental *Jwisrā* (‘leuchtend’) nicht im Anschluß an Roth und Bartholomae mit dem angeblich instrumental gebrauchten Lokativ *āsmāng*, der auch sonst noch in den Gāthas von Verben des Sehens regiert wird (‘im Auge wahrnehmen’), sondern, was am natürlichsten ist, mit *ašā* verbindet. Aša wird ja auch Y. 32, 2 *χ^ανωat* ‘lichtbegabt’ genannt, und seine Wohnstätten sind lichterfüllt (*χ^αανwaitiš*: Y. 16, 7). Mazda überschaut also wachsam in seinem Auge durch das leuchtende Aša alles ständige Tun. Wir dürfen wohl annehmen, daß mit diesem Auge die Sonne gemeint ist, die ja Y. 1, 11 ausdrücklich als das Auge des Ahura Mazda bezeichnet wird, wie sie im Veda das Auge des Varuṇa und Mitra ist. In dieser Beziehung des Aša zur Sonne und zum Licht kommt aber zweifellos die alte kosmische Funktion des Aša zum Ausdruck. Denn dieselbe Beziehung ist auch für das kosmische Rta charakteristisch. Es hat ja seinen Sitz dort, wo man die Sonnenrosse ablöst (V, 62, 1), die Sonne — das Auge des Varuṇa und Mitra — ist das helle, sehenswerte Antlitz des Rta (VI, 51, 1), Varuṇa und Mitra sind Herren des Rta, des Lichtes (I, 23, 5), der Pfad des Rta und das Auge des Bhaga (d. i. die Sonne) werden durch Strahlen gelenkt (I, 136, 2), und die Sonne schaut ebenso wie die Adityas, die Hüter des Rta, Recht und Unrecht bei den Menschen.¹

Eine Nachwirkung der kosmischen Bedeutung des Aša, die dem Walten des Rta in den Naturvorgängen entspricht, scheint sich ferner darin zu äußern, daß sich in Y. 44, 3—5 an die Frage, wer der uranfängliche Vater des Aša sei, unmittelbar die Fragen anschließen, wer den Weg von Sonne und

¹ Hierher gehört wohl auch X, 62, 3 (vgl. auch 2 und V, 45, 7 f.): *yī* (sc. *āngirasah*) *ṛtēna sūryam ārohayān divi*, obwohl hier auch der Gedanke an das kultische Rta (Gebet) mitspielt. Vgl. IV, 13, 2: *ānuvratāṃ vāruṇo yaṅti mitrō yāt sūryam divy ārohāyanti*. Ein weiteres Beispiel ist V, 63, 7: *ṛtēna viśvaṃ bhūvaṇaṃ vi rājatah sūryam ā dhattho divi* . .

Sternen festsetzte, durch wen der Mond wachse und abnehme, wer die Erde drunten und den Luftraum festhielt, so daß sie nicht hinabfielen, usw.¹ Die Berechtigung dieser Vermutung wird schwerlich durch den Umstand beeinträchtigt, daß die Reihe dieser auf Naturvorgänge sich beziehenden Fragen durch die Frage unterbrochen wird, wer der Schöpfer des Vohu Manah sei.

Auch die Pfadvorstellung, die im Awesta vornehmlich in Verbindung mit Aša auftritt, setzt ein kosmisches Aša voraus, wie der Pfad der Adityas und des Rta das kosmische Rta zur Voraussetzung hat (vgl. oben p. 167 ff.). Bezeichnen auch der Pfad oder die Pfade des Aša zumeist nur den rechten sittlichen oder religiösen Wandel, so hat doch die Strophe Y. 33, 5: „... wenn ich zum langen Leben gelange, zum Reich des Vohu M., zu Aša hin, zu den geraden Pfaden (*arəzūš paθō*), bei welchen Mazdā Ahura wohnt“, noch die ursprüngliche Vorstellung von den himmlischen Pfaden bewahrt. Dasselbe gilt für Y. 43, 3: „... der uns die geraden Pfade des Nutzens lehren möchte, die des körperhaften und geistigen [d. i. jenseitigen] Lebens, die wahren, zu den Wesen hin, bei denen Ahura wohnt“ und Y. 68, 13: „... der der geradeste (*razišto*) [Pfad] ist zu Aša hin und zum lichten, alle Seligkeit enthaltenden besten Leben der Anhänger des Aša“. Übrigens hätte auch die Vergöttlichung des Aša nicht zustande kommen können, wenn nicht von Anfang an die Vorstellung von einem himmlischen, in der Welt der Götter wirkenden Aša vorhanden gewesen wäre.

Wenn sich demnach auch diese Bedeutung des Aša noch nachweisen läßt, so darf man schließen, daß sie ehemals eine größere Rolle gespielt hat und nur durch rein zaraθuštrische Ideen in den Hintergrund gedrängt worden ist. Selbst bei dem moralischen Aša hat sich der Einfluß neuer Anschauungen so sehr geltend gemacht, daß man das Aša für wesentlich ver-

¹ Die umgekehrte Reihenfolge RV. I, 105, 1 ff.: *candrmā ... dhāvate divi ... , nū śū devā adāh śrār āva pādi divās jūri ... , kvā ptān pūreyān gatām ... , kād va ptān kād āntam*. Obwohl hier *ptā* neben *yajñā* und *dhutī* steht, spielt doch wohl der Gedanke an das kosmische Rta hinein. Darauf deuten auch zwei der folgenden Verse hin: *kād va ptānya dharṇasī kād vārunasya cākṣaṇam | kād aryamno mahās pathā ... , ptām arṣanti sinḍharah*.

schieden von dem vedischen Rta halten könnte, wenn sich nicht noch ältere Züge erschließen ließen, die dem Aša mit dem Rta einst gemeinsam gewesen sein müssen. Das Wesen des awestischen Aša ist durch dessen Gegensatz zur Druj gekennzeichnet. Aber im Awesta, insbesondere in den Gāthas, ist das Aša nicht mehr die Norm für die mannigfachen Arten sittlichen Verhaltens, sondern wird in ganz einseitiger Weise auf die Pflege des Kindes und des Ackerbaus oder ganz allgemein auf die Befolgung der Religion und der Satzungen des Ahura Mazdā bezogen. Wer diesen Forderungen zuwiderhandelt, wird als Anhänger der Druj betrachtet. Der Viehzüchter wird unmittelbar neben dem richtig Lebenden genannt (Y. 29, 5: *oražəjyōi . . . fšuyəntō*, vgl. 31, 2: *ašāt hačē jvāmahī*); er ist ein Anhänger des Aša (*ašarā*: 58, 4); durch das Aša fördert man die Landwirtschaft (44, 20); wer Getreide anbaut, baut das Aša an (Vidēvd. 3, 31); und der schlechthandelnde Anhänger der Druj frevelt an dem Vieh und an den Leuten des nicht betrügenden (*adrujyāntō*) Landmannes (Y. 31, 15). Es fällt darum auch schwer, anzunehmen, daß das durch die beiden uranfänglichen Geister repräsentierte Gute und Böse in Gedanken, Wort und Tat (30, 3) sich auch noch auf andere sittliche Grundsätze und deren Verneinung beziehe. Nur selten findet sich eine Äußerung, die ausdrücklich nach dieser Richtung weist, wie etwa die Bemerkung (Vidēvd. 4, 43), daß diejenigen, welche für einen Totschlag die entsprechende Strafe erhalten haben, sich hernach wieder im Einklang mit dem Pfade und der Vorschrift des Aša befinden. Doch sind Anzeichen dafür vorhanden, daß der Begriff des Aša gleich dem des Rta im Gegensatze zur Druj, die zur Verkörperung alles Sündhaften und Lasterhaften geworden ist, alles in moralischem Sinne Gute und Rechte eingeschlossen hat. So deutet noch die oben als Beweis für die kosmische Funktion des Aša herangezogene Strophe Y. 31, 13, nach der Mazdā durch das leuchtende Aša alles sündige Tun überschaut, auf die allgemein moralische Bedeutung des Aša hin. Ein noch wertvolleres Zeugnis aber liegt in dem Umstand, daß der Gegensatz von *aša* und *druj* eine Parallele in der vedischen Gegenüberstellung von *rta* und *druh* hat. Die Tragweite dieser Tatsache ist bisher nicht erkannt worden, und Oldenberg hat sie sehr unterschätzt, wenn er (Nachr. Gött. Ges. Wiss., Phil.-

hist. Kl. 1915, 179) den Umstand, daß *druj* und *dragrant* die stehenden Schlagworte für den Gegensatz des Aša geworden sind, speziell iranischer Entwicklung¹ zuschreibt, zu welcher der in Iran aufkommende Dualismus den Antrieb gab¹. Wohl tritt uns der Gegensatz zwischen *ṛta* und *druh* bei weitem nicht so scharf ausgeprägt entgegen wie der zwischen *aša* und *druj*. Aber es genügt, daß er tatsächlich vorhanden ist, und es verschiebt nichts, daß in einzelnen Fällen (wie I, 133, 1; IV, 23, 7 f.; VII, 75, 1) die Hexe Druh, die Verkörperung des Truges, dem *Ṛta* gegenübersteht.¹ Eine Anzahl von Stellen, in denen Ableitungen von *Ṛdruh* in der Nähe der *Ṛta*-Vorstellung erscheinen, hat schon Oldenberg (l. c. 179, Anm. 2) namhaft gemacht. Aus ihnen seien die Verse I, 23, 22 (... *yād vāhām abhidruhá yād vā šepā utāntam*) und 122, 9 (an Mitra-Varuṇa), wo dem *abhidhrūk* („Betrüger“) der *ṛtāv* („der Anhänger des Rechtes“, hier in kultischem Sinne) gegenübergestellt wird, besonders hervorgehoben. Es kommen aber noch zahlreiche andere Stellen in Betracht, welche überdies die sehr bedeutsame Feststellung gestatten, daß diese Ableitungen der *Ṛdruh* mit Vorliebe in Verbindung mit den Adityas und dem ihnen nahestehenden Götterpaar des Himmels und der Erde gebraucht werden, sowie in Stellen, in deren Umgebung auch die Adityas erscheinen. Hierher gehören V, 68, 4 (Mitra-Var.): *ṛtām ṛtēna sūpantā ... adruhá* („frei von Trug“); VII, 66, 18 (M.-Var.) *adruhá* und 19: *ṛtārḍhā*; II, 41, 5 (M.-Var.): *ānabhidruhá*, in 4: *ṛtārḍhā*; IV, 56, 2 (Himmel und Erde): *ṛtavarī adruhá*; III, 56, 1 (H. und E.): *adruhá* (neben *vratā ... dhruvāni*), in 2: *ṛtām*; I, 159, 2 (Vater Himmel): *adruhah*, in 1 (Himmel u. E.): *ṛtārḍhā*; X, 66, 8 (Alle Götter): *dhrtāvratāḥ*

¹ Auch in II, 23, 17: *ṛnacid ṛnagā brāhmanas pātir druho hantā mahā ṛtasya dhartāri* kann schon die Personifikation Druh vorliegen (vgl. Y. 57, 15 von Sraoša: *ṣanta daēvayā drujo*), dann ist aber auch die begriffliche Bedeutung „Trug“ noch lebendig (vgl. IV, 23, 8: *vṛjināni hanti*; X, 87, 11: *ṛtām ... ānṛtena hanti*), zumal da in dem vorhergehenden Verse von der „Stätte des Truges“ (*druhós padé*, auch V, 74, 4) die Rede ist, an der die Diebe sich aufhalten. Außer *mahā ṛtasya dhartāri* weisen noch *asurya* (Vers 2), *rātham ṛtasya* (3), *sunūtibhir nayasī* (4), *vratāya* (6), *ānāgasah* (7), *ṛtaprajāta* (15), vielleicht auch *abhidipivūh* (10) und *abhidipivūh* (13) auf Beeinflussung durch den Vorstellungskreis der Adityas hin.

kṣatráyāh . . . *ṛtasāpo adrúhaḥ* (vorher öfters die Ādityas erwähnt, von denen diese vier Epitheta herkommen) und in 1: *ṛtāṛdhah*; IX, 73, 7 (in einem Hymnus, der voll ist von Vorstellungen des Ādityakreises): *adrúha spásah* (es folgt in 8: *ṛtasya gopá ná dābhāya*); VIII, 27, 9 und 15 (in einem Liede, in dem öfter der Ādityas Erwähnung geschieht): *adrúhaḥ* von ‚Allen Göttern‘ (in 15 werden Varuṇa und Mitra angerufen); ebenso II, 1, 14 (in 13 den *vīśve amṛtāsaḥ* parallel die Ādityas) und IX, 102, 5: *asyá vraté sajoḡaso vīśve derāso adrúhaḥ*, in 6: *ṛtāṛdhah*. In VIII, 19, 34 werden die Ādityas als *adrúhaḥ* (35: *syāméd ṛtasya rathyāḥ*), und V, 70, 2 Mitra und Varuṇa als *adrúhānā* angerufen. Wie fest der Begriff der *druh* gerade im Vorstellungsbereich der Ādityas verankert ist, ersieht man ferner aus folgenden Tatsachen. Die von den Vätern begangenen Sünden, um deren Fortschaffung Varuṇa angefleht wird, werden VII, 86, 5 *drugdhāni* ‚Trughandlungen‘ genannt (vgl. auch Ath. V. I, 10, 2: *varuṇa . . . vīśvaṃ . . . nicikéṣi drugdhām*), und in dem an Atri gerichteten Verse V, 40, 7, in dem auch Mitra und Varuṇa erwähnt werden, heißt der böse Dämon *drugdháh* ‚der Betrüger‘. Dem Varuṇa wird I, 25, 14 nachgerühmt, daß diejenigen, die (sonst) zu täuschen suchen (*dip-sārah*) und die Trug Übenden (*drúhrāṇah*) unter den Menschen, ihn nicht zu täuschen versuchen; Varuṇa wird VII, 89, 5 angefleht, den an dem Göttergeschlecht verübten Betrug (*yāt . . . abhidrohāṃ . . . cārāmasi*, darnach X, 164, 4: *yāt indra brahmaṇas pate ’bhidrohāṃ cārāmasi*) zu vergeben, und der Ādityas Listen sind (II, 27, 16) gegen den Betrüger (*abhidrúhe*) ins Werk gesetzt. Es kann demnach nicht zweifelhaft sein, daß der Begriff der *druh* wie der des *ptá*, der Schuld u. a. m. ursprünglich nur dem Vorstellungsbereich der Ādityas angehört hat und von da in die Vorstellungskreise anderer Götter (vgl. z. B. in Indrahymnen VI, 22, 8: *jánāya drúhrāṇe* und X, 99, 7: *drúhrāṇe mānuṣe*) hineingetragen worden ist. So beschützen gleich den Ādityas (VIII, 47, 1) natürlich auch andere Götter den Menschen vor Trug (*druh*). Hierbei fällt noch sehr ins Gewicht, daß den mit Vorliebe in Verbindung mit den Ādityas gebrauchten Zusammensetzungen von *druh* mit der Präposition *abhi* (*abhidrúh*, *abhidrohá*), die beinahe ausschließlich in Verbindung mit Mitra (*miśra*) insbesondere im Yašt des Mitra

vorkommenden Zusammensetzungen *aiwi-Vdruj*, (*nōit*) *aiwi.drao-χda*, *anaīwi.druzta* (-*druχda*) entsprechen.¹ Wir haben es da nämlich nicht mit irgendeiner unbedeutenden sprachlichen Parallele zu tun, sondern mit einem der charakteristischen Züge, die den Ādityas und dem allerdings außerhalb der Gruppe der Aməša Sp. stehenden awestischen Miθra gemeinsam sind. So stimmen ja die Adityas und Miθra auch in der Vorstellung von den Spähern (*spas̥* : *spas*) überein, die alles wahrnehmend sitzen (R̥V. I, 25, 13: *pāri spāso nū šedire*, vgl. IV, 4, 12: *pāyārah̥ . . . nišādýāgne tíva*, und Yt. 10, 45: *spasō āwəhāire miθrahe*) und als Unrecht strafende und die Rechthandelnden beschützende Mächte aufgefaßt werden. Die Adityas und Miθra haben aber nicht nur ihre Späher (vgl. auch VI, 67, 5; VII, 61, 3), sie werden auch selbst als solche vorgestellt (II, 27, 3: *ādityāsa . . . ādabdhāso . . . bhūryakšāh . . . antāh pašyanti . . .*; V, 62, 8 usw.; Yt. 10, 46: *spas̥ viḍaēta adaoγammō* und ibid. 61; Miθras Epitheta *hazavra.gaoša* und *baēvərə.čašman*) oder mit Spähern verglichen (VIII, 47, 11).² Und wie die Ādityas gleich Spähern von dem Beobachtungsort (*kūta*) herabschauen, so haben auch die Späher des Miθra und dieser selbst ihre Beobachtungsstätten (*raēḍaganā*: Yt. 10, 45, *paraθu.raēḍaganā*: 7). Mit diesen Übereinstimmungen aber steht im engsten Zusammenhang, daß die

¹ Vgl. auch Yt. 10, 80: *nipāta ahi adražm*.

² Wie die Adityas Späher und Hüter (*pāyāvah*) zugleich sind (vgl. VIII, 18, 2: *ādabdhāh sānti pāyāvah*), so sind ihre Späher mit ihren Hütern (V, 70, 3) identisch. Dies gilt auch für die einigen anderen Göttern (besonders Agni) zugeschriebenen Späher und Hüter, deren Herkunft aus dem Vorstellungsbereich der Adityas nicht zweifelhaft ist. Vgl. zu VIII, 18, 2 noch VI, 67, 5: *sānti spāso ādabdhāso āmuvāh*, ferner V, 70, 2f. (Varuṇa-Mitra): *adrūhvāyā pātām no rudra pāyūbhih̥* mit IX, 73, 7f.: *rudrāsa ešām . . . adriha spāzah̥ . . .* | *rtāsa goṇā ná dābhāya sukrātuh̥*, I, 95, 9 (Agni): *ādabdhēbhih̥ pāyūbhih̥ pāhy asmān* (ähnlich I, 143, 8; VI, 8, 7; VI, 71, 3), IV, 4, 12 (Agni: *āscapmajah̥ . . . pāyāvah̥ . . . nah̥ pāniv amura* (II, 27, 9 die Adityas: *āscapmajo animišā ādabdhah̥*), IV, 1, 3: *prāti spāso vi sṛja . . . bhavū pāyūr . . . ādabdhah̥*. Und wie die Adityas die Späher- und Hütereigenschaft vereinigen (vgl. besonders VIII, 47, 11: *āva hī khyāta . . . iva spātah̥* | . . . *ānu no neṣathā kuḡām*), so nehmen die Späher des Miθra nicht nur die Miθrabetrüger wahr, sondern behüten auch die Wege (Yt. 10, 45: *paθō pāuō*) derjenigen, welchen die Miθrabetrüger nachstellen, und Miθra selbst ist Hüter und Späher (ibid. 46: *parā . . . spās̥*).

Ādityas und Miθra die Epitheta ‚wachsam‘ und ‚nicht schlafend‘ (I, 136, 3: *jāgrvāmsā*; II, 27, 9: *āsvapnajaḥ*; Yt. 10, 7 usw.: *ax'afnəm jayaurvāṇhəm*) erhalten. Dazu gesellt sich noch eine Entsprechung von Beiwörtern, die mit der Späher- und Hütereigenschaft der Ādityas und des Miθra in Verbindung stehen. Wie nämlich *adaoya* und *adaoyamna* (‚nicht zu täuschen‘, von *īdab*) Epitheta des Miθra sind (Yt. 12, 1 auch von Ahura Mazda), so werden mit Vorliebe den Ādityas die Beiwörter *ādabdhā* und *dūlābha* beigelegt.¹ Und zwar erscheint *ādabdhā* gewöhnlich in der Nähe von Ausdrücken oder Wendungen, die besagen, daß die himmlischen Mächte allsehend, allwissend (vgl. I, 24, 13: *vāruṇaḥ . . . vidvān ādabdhāḥ*)² oder Hüter (Beschützer, *pāyū*, *gopā*) sind. Ebenso wird *adaoyamna*, das Beiwort des Miθra, nicht nur mit *vidvāta* (‚überallhin sehend‘) und *parā* (‚behütend‘, Yt. 10, 46), sondern (ibid. 24 usw.) auch mit *vispō.viḍvā* (‚allwissend‘) verbunden. Dem Kreise der Ādityas gehört ursprünglich wohl auch die Vorstellung an, daß der Wille

¹ Daß *ādabdhā* eine in erster Linie mit dem Ādityakult verbundene Bezeichnung gewesen ist, geht, abgesehen von der Häufigkeit der Stellen, in denen die Ādityas *ādabdhāḥ* genannt werden, auch daraus hervor, daß auch das Auge des Mitra und des Varuṇa (VI, 51, 1), die Satzungen des Varuṇa (I, 24, 10; III, 54, 18) und der Ādityas (VII, 66, 6), ihr Denken (VI, 51, 3: *ādabdhadhātūn*) und der unter ihrer Führung stehende Mensch das Beiwort *ādabdhā* erhalten. Ähnlich wird *dūlābha* außer von den Ādityas auch von der Geisteskraft (*dīkṣa*) des Mitra und des Varuṇa gebraucht (I, 15, 6).

² Öfter ist dies der Fall bei *ādābhya*, das allerdings zumeist als Beiwort anderer Götter als der Ādityas gebraucht wird (wobei jedoch manche Stellen, wie IV, 53, 4; I, 22, 18, Beeinflussung durch Ādityavorstellungen verraten). Vgl. X, 11, 1 (an Agni): *yahvō āditer ādābhyah | viśvaṃ sā veda vāruṇo yāthā*; III, 26, 4: *marūto viśvavedasaḥ . . . ādābhyāḥ*; VIII, 50 (61), 12 (Indra): *ṛṇākātīm ādābhyam | vēdā bhṛnām cit*; IX, 28, 5f.: *viśvā dhāmāni viśvavil . . . ādābhyah*. Daneben IX, 26, 4f.: *ādābhyam . . . bhūricakṣasam* und IX, 75, 1f.: *vicakṣanāḥ . . . ādābhyah* wie II, 27, 3: *ādityāsa . . . ādabdhāso . . . bhūryakṣāḥ | antūḥ paśyanti vrjinōtā sādhi* (VIII, 67 [78], 6: *sā — d. i. Indra — manyūṃ mārtyānām ādabdhō nī cikṣate*), ferner IV, 53, 4: *ādābhyo bhūvanāni pracakṣad vrātāni . . . savitābhī rakṣate . . . dhṛtāvratāḥ*, I, 31, 10: *tvā — d. i. den Agni — vratapām ādābhya*, I, 29, 18: *viṣṇur gopā ādābhyah . . . yāto vrātāni paspoṣe* wie VIII, 56 (67), 13 (Ādityas): *ādabdhāsaḥ . . . vratā rākṣante*, II, 27, 3f.: *ādityāsa . . . ādabdhāso . . . bhūryakṣāḥ . . . bhūvanasya gopāḥ* (und darnach öfter *ādabdhō gopāḥ*, *pāyūr ādabdhāḥ* usw.).

(*krātu*) der Götter nicht getäuscht werden könne (IX, 73, 8: *ṛtásya gopá ná dābhāya sukrátus*, V, 44, 2: *sugopá asi ná dābhāya sukrato* — in 4: *ṛtāvīdhaḥ* —, vgl. auch I, 89, 1 (~~am~~ ~~ladya~~): *bhadráḥ kráturāḥ . . . ádabdhāsaḥ*). Der entsprechenden Verbindung von *adaoya* oder anderen Ableitungen der *Ḍāb* mit *χratu* begegnen wir aber im Awesta. So heißt Ahura M. (Yt. 12, 1) *adaoyō.χratuṣ* (vgl. auch Fragm. Purs. 27, Brthol. Wtb. 56: *adaoyamnāt χrataot*), und in der Gābāstelle Y. 43, 6 wird er mit den Worten angeredet: . . . *Ṣwalyā χratāuṣ yām naēiš dābayeiti* („ . . . Deiner Einsicht, die niemand täuscht“). Es ist kaum zweifelhaft, daß diese Verbindung auch in Bezug auf Miθra im Gebrauch gewesen ist. Denn wie Varuṇa und Mitra das Epitheton *ádabdhā* und die mit ihm verknüpften Vorstellungen gemeinsam haben, so stimmt auch Ahura M. mit dem allsehenden, allwissenden, nicht zu täuschenden Miθra darin überein, daß er nicht getäuscht werden kann: *noit dīrēaidyāi vīspā.hišas ahuro* („nicht ist zu täuschen der alles wahrnehmende Ahura“: Y. 45, 4). Wie eng und wie alt die Zusammenhänge sein müssen, die hier zwischen vedischen und awestischen Anschauungen und in erster Linie zwischen Varuṇa-Mitra und Ahura Mazda-Miθra obwalten, ersieht man auch aus der Übereinstimmung in der Anwendung des dativischen Infinitivs (*ná dābhāya* : *noit dīrēaidyāi*) und der Desiderativform (vgl. I, 25, 14: *ná yām dipsanti dipsaráḥ* und darnach wohl VII, 104, 20: *indram dipsanti dipsáro ’dābhyam*, ferner II, 27, 3: *ádabdhāso dipsantaḥ*). Spiegel hat also sehr oberflächlich geurteilt, wenn er (Ar. Periode 199) gemeint hat, daß *adaoyamna* und das entsprechende vedische Wort — er vergleicht nur *ádabhyā* — sowie einige andere Epitheta, in denen Veda und Awesta übereinstimmen, nichts weiter als alte Beiwörter seien, die man schon in der arischen Periode göttlichen Wesen im allgemeinen beizulegen pflegte. Es ist vielmehr unverkennbar, daß die oben angeführten Ableitungen von *dabh* und *druh* ebenso sehr für Varuṇa und Mitra (und die Ādityas überhaupt) charakteristisch sind, wie die entsprechenden awestischen Bildungen für Ahura M. und Miθra.¹ Sehr bezeichnend ist ja auch, daß VII, 66, 17 f.

¹ Man wird wohl nicht einen wesentlichen Unterschied zwischen den vedischen und den awestischen Verhältnissen darin erblicken wollen, daß dem awestischen *anāwi.druxta*, dem Epitheton des Miθra, nicht ein

(Varuna-Mitra): *ādabhyā yātām . . . cā yātām adrūhā*, VIII, 56 (67), 13 (Ādityas): *ādabdhāsaḥ . . . adrūhaḥ*, I, 25, 14: *nā yānāpīpsanti dipsāvo nā drūhvāno jānānām* Ableitungen von beiden Wurzeln nebeneinander vorkommen. Und wie vollkommen diese Übereinstimmung ist, ersieht man schließlich noch aus dem Umstand, daß dem awestischen Ausdruck für die Verletzung des Treuvertrages (*miθrām aiwi.družaiti*) in der Erzählung von dem zwischen Indra und Vṛtra abgeschlossenen Vertrag (Maitr. S. IV, 3, 4: p. 42, 14 ff.) *abhidroha* entspricht (*tau vai samām etām anabhidrohāya . . . samdhā vai me samhitānabhidrohāya*) und der den Vertrag mit Namuci verletzende Indra *mitradruh* (vgl. awest. *miθrō.druj*) genannt wird (Maitr. S., l. c., p. 43, 12; Taitt. Br. I, 7, 1, 7). Man darf natürlich annehmen, daß der Ausdruck *mitradruh*, der erst in der Maitr. S. auftaucht, und der Gebrauch von *anabhidroha* in Verbindung mit einem ‚Vertrag‘ bedeutenden Worte schon früheren Zeiten geläufig gewesen sind.

vedisches *anabhidrugdha*, sondern *ánabhidruh*, *adrūh*, *adrūvan* entsprechen. Abgesehen davon, daß die in *anaíwi.družta* enthaltene Vorstellung auch in *abhidrohā* und *abhidrūh* (vgl. p. 180) zum Ausdruck kommt, beweist die Stelle Yt. 10, 80: *nīpāta ahi adružəm* (‚Du bist der Beschützer der nicht Betrügenden‘), daß auch das dem vedischen *adrūh* entsprechende Wort *adruj* dem Wortschatz des Miθrakultes angehört hat, und man darf vermuten, daß *adruj* (nicht betrügend) nicht nur ein häufig gebrauchtes Wort, sondern auch Beiwort des Miθra gewesen ist. Einen aus späterer Zeit stammenden Beleg sehe ich in Mēnūk I Nr. VIII, 15: *Mīhr u zurvān i akanārak u mēnūk i dađistān kē pa cē kas ne druēd* (‚M., die unbegrenzte Zeit und der Geist der Gerechtigkeit, der niemanden betrügt‘), obwohl *druēd* (so besser als *družend*) sich nur auf den ‚Geist der Gerechtigkeit‘ bezieht. Mit diesem Geist ist ja offenbar niemand anderer als Rašnu gemeint (vgl. II, 122: *pa dađistan vāst dārvēd*), der sehr oft in der Gesellschaft des Miθra erscheint. Umgekehrt kommt im RV. *adrūh* fast ausschließlich als Beiwort von Göttern vor. Aber IX, 9, 2 (*jānāya . . . adruhe*; nachher in 3: *mātāra . . . pṛāvādhā* und 4: *nadyō . . . adrūhaḥ*) läßt schließen, daß *adrūh* ebenso wie *abhidrūh* und *drūhvan* nicht minder häufig auch auf Menschen angewendet worden ist. Und wenn erst im jüngeren Avesta außer den Menschen auch Götter das Epitheton *ašavan* erhalten, so ist es mindestens für Ahura M., der (Y. 32. 2) ebenso wie der gläubige Mensch (46, 13) als mit Aša wohlbefreundet bezeichnet wird, nicht zweifelhaft, daß ihm dieses Epitheton schon seit jeher beigelegt worden ist. Einmal (Y. 46, 9) wird ja auch er ein *ahurō ašavā* genannt.

Die angeführten Tatsachen reichen zweifellos zu der Feststellung aus, daß die Begriffe *pta* und *druh* und der Gegensatz dieser Begriffe in der Vorstellungswelt der Ādityas einen breiten Raum eingenommen haben, und daß dieser Gegensatz und der analoge, von der Religion des Zoroāstra nur noch schärfer ausgebildete Gegensatz zwischen *aša* und *druj* einer gemeinsamen indo-iranischen Quelle entstammen. Darans folgt aber, daß *druj* und *druh* sowie *aša* und *pta* ursprünglich auch in ihren Bedeutungen übereingestimmt haben müssen. Gleich *druh* hat offenbar auch *druj* alle Arten des Truges bezeichnet. In der Tat bietet auch das Awesta keine Handhabe für die Annahme, daß *druj* nur ‚Lüge‘ bedeute. Daß durch diese Wiedergabe der Begriffsinhalt des Wortes *druj* nicht erschöpft wird, ersieht man z. B. noch aus der Gaṇastelle Y. 49, 11, die geradezu eine Definition des *dragrant*, des Anhängers der *druj*, gibt: ‚Den Anhängern der *druj*, deren Herrschaft, Tun, Reden, geistige Veranlagung und Denken böse ist‘, oder etwa aus Y. 49, 4: ‚. . . bei denen nicht die guten Taten den Sieg über die bösen Taten erringen‘. Unter den mannigfachen Arten der *druj*, die von der Religion des Zoroāstra bekämpft wurden, hat natürlich der Trug der Rede, die Lüge, einen hervorragenden Platz eingenommen, und Verbindungen von Ableitungen der *drūj* mit Ausdrücken des Redens, wie Yt. 19, 33 *draogam vācīm anhaišim* und Yt. 3, 9 usw. *draoγō.vāxš* (vgl. ved. *dróghaya* . . . *vācase*; *droghavācaḥ*; *adroghēya vācasā*; *adrogharac-*), sind sicherlich sehr häufig im Gebrauch gewesen. Darauf ist es offenbar zurückzuführen, daß insbesondere *draoga* in seinem mittelpersischen Fortsetzer *droγ* mehr und mehr die Beziehung auf die Lüge erhält — כִּדְבָא ‚Lüge‘ ist das aramäische ‚Idiogramm‘ für *drōγ* —,¹ und aus der starken und häufigen Be-

¹ Oft genug liegt noch die allgemeinere Bedeutung von *drōγ* vor, so in der Verbindung *drōγ dāδovarīh* (Mēn. i Nr. 2, 135 neben *parak stānišuh* ‚Annahme von Bestechung‘ und *gukash pa drōγ* ‚falsche Zeugenaussage‘) oder *dāδovarīh i drōγ* (ibid. 2, 177 usw.) ‚ungerechte (betrügerische) Rechtsprechung‘, dessen Gegensatz *dāδovarīh i vāst* ist, während z. B. Dēnk. ed. Bombay 1911, p. 892 (= Sacr. B. of the E. 37, 327) *ahroc dāδovar* die Bezeichnung für den gerechten Richter ist. Dasselbe gilt für Ard. Vir. N. 91, 4: *dāδovar i vižīrkar kē . . . vižīr i drōγ kard* ‚der Entscheidungen fallende Richter, der . . . ungerechte Entscheidungen gefällt hat‘. Selbst Ard. V. N. 96, 7: *Spandarmad zanāy drōžan kard* und 97, 5: *rovan i*

tonung der Verwerflichkeit der Lüge erklärt es sich wohl auch, daß die klassischen Schriftsteller vor allem von der Verabscheuung der Lüge und von der Pflege der Wahrhaftigkeit bei den Persern berichten,¹ und daß *aša* von Plutarch durch ἀληθεία wiedergegeben, Ardibahišt von Al-Berūnī (ed. Sachau 219, 1. 17 ff.; vgl. auch Andreas und Wackernagel, Nachr. Gött. Ges. Wiss., phil.-hist. Kl. 1911, 28 f.) durch ‚die Wahrheit (*aš-sīdīq*) ist gut‘ übersetzt und als Engel bezeichnet wird, dessen Amt es ist, die Wahrheit gegenüber der Lüge, den Aufrichtigen gegenüber dem Falschen offenkundig zu machen.

Es ergibt sich also nicht nur aus der Vergleichung der vedischen und awestischen Verhältnisse, sondern auch noch aus dem Awesta selbst, daß ‚Lüge‘ und ‚Wahrheit‘ nur einen Teil der Begriffsinhalte von *druj* und *aša* wiedergeben,² und damit

xvēs drōian kard, wo es sich um Menschen handelt, denen die Zungen abgeschnitten worden sind, weil sie nicht Wort gehalten oder weil sie gelogen haben, ist, wie schon aus der transitiven Konstruktion hervorgeht, eher das Betrügen als das Belügen der Erdgöttin, bzw. seiner selbst gemeint. Auch *īdruj*, *drauga*, *drujāna* in den altpersischen Inschriften meinen zunächst das Betrügen und erst in zweiter Linie, bei der Anwendung auf die Rede, das Lügen.

¹ Bemerkenswert ist die Mitteilung Xenophons, Kyrup. I, 2, 6, daß die persischen Knaben in den Schulen ‚Gerechtigkeit‘ (δικαιοσύνην) lernen. Auf diese Stelle hat schon Rapp, ZDMG 20, 117 aufmerksam gemacht.

² Auch das mittelpersische *rāst* bedeutet vor allem ‚recht, gerecht‘ und nur, wenn es sich auf die Rede bezieht, ‚wahr‘. Ich erwähne nur Ard. V. N. 27, 5: *druvand maid kēs . . . karē u dōlak u sang u andāzak nē rāst dašt* ‚ein betrügerischer Mensch, von dem . . . unrechtes Trocken-, Flüssigkeitsmaß, Gewicht und Längenmaß angewendet wurde‘. *Rāst* deckt sich darin mit dem Worte *šedeq* in der Bibelstelle Levit. 19, 36: ‚rechte Wage, rechte Gewichtssteine, rechtes Trocken- und Flüssigkeitsmaß‘ (vorher ist auch vom Längenmaß die Rede). Auch das mit *īta-aša* verwandte armenische *ardar* (արդար) bedeutet in erster Linie ‚gerecht, recht, richtig‘. Demgemäß entspricht dem hebr. *šedeq* in der armenischen Bibelübersetzung immer *ardar* oder *ardaruthiun*, so in der eben zitierten Stelle Levit. 19, 36, ferner Ps. 23, 3 (Pfade der Gerechtigkeit), Ps. 15, 2 (‚der Gerechtigkeit übt und Wahrheit spricht‘, wo ַרְאֵה durch *ardaruthiun*, ַרְאֵה durch *šmartuthiun* ‚Wahrheit‘ wiedergegeben wird), Ps. 9, 9 (‚er richtet . . . mit Gerechtigkeit‘) usw. In Verbindung mit Ausdrücken des Redens nimmt *ardar* dann auch die Bedeutung ‚wahr‘ an, so in *ardara-ban* ‚wahrsprechend‘ (wie *šmartar-ban*) oder Ps. 52, 5, wo *ardaruthiun* ebenso wie *šedeq* im hebräischen Text in der Verbindung mit einem Ausdruck des Redens im Sinne von ‚Wahrheit‘ gebraucht wird.

auch, daß das awestische Aša ebenso wie das vedische Rta alle Arten des sittlichen Verhaltens einschließt.

Daß das Aša gleich dem Rta auch kultische Bedeutung besitzt und sich auf die richtige Erfüllung aller religiösen Pflichten bezieht, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Das Awesta gestattet uns aber, über diese allgemeine Feststellung hinauszugehen. Es läßt sich nämlich noch aus den Gāthās nachweisen, daß das Aša in dieser Bedeutung, und nicht etwa in moralischem Sinne, zum Feuer in derselben Beziehung gestanden hat wie das Rta zu Agni, d. h. daß das durch Aša bezeichnete Recht in seiner Anwendung auf das rechte kultische Verhalten sich insbesondere in der Verehrung des Feuers durch Gebet und Opfer manifestiert. Ich meine Y. 43, 9: *at ā gwaṃmā āgṛē rātqm nēmanāhō | ašahyāmā yarat isāi manyāi* ‚bei der Deinem Feuer andachtsvoll gespendeten Gabe will ich des Aša zumal, so sehr ich's vermag, eingedenk sein‘. Wir haben es hier gewiß nicht mit einer zufälligen gleichzeitigen Erwähnung des Feuers und des Aša zu tun. Die Bemerkung, er wolle beim Opfer nach Kräften des Aša gedenken, besagt offenbar — oder es liegt ihr doch wenigstens der Gedanke zugrunde —, daß der Prophet gewillt sei, das Opfer in strengstem Einklang mit den Forderungen des Aša, des Inbegriffs alles Rechten, einschließlich des rechten kultischen Verhaltens, darzubringen. Es ist

— Hier sei noch angemerkt, daß die Bedeutung ‚rechtmäßiger Anspruch; . . . das (höchste) Anrecht, d. i. das auf das ewige Gut (Paradies) und dieses selbst‘, die Bartholomae, Air. Wtb. 233 für *aša* noch ansetzt, ebensowenig zurecht besteht wie Geldners Bedeutungsangabe ‚rechte Zeit‘ für *ṛta*. Wenn B. diese Bedeutung für die Stellen annimmt, in denen von dem erstrebenswerten Besitz oder von der Erwerbung des Aša die Rede ist, so ist doch überallda ebendasselbe Aša, als ‚Recht‘ oder als Gottheit, gemeint, von dem es an anderen Stellen heißt, daß der Prophet lehren wolle, es zu suchen (Y. 28, 4), daß er es zu schauen wünsche (5; 43, 10) und die Irrgläubigen hindern werde, es zu schauen (32, 12), daß des Frommen Seele sich mit ihm vereinigt (31, 2), während der Böse die Gemeinschaft mit ihm nicht anstrebt (44, 13). Erwerbung und Besitz des Aša ist nicht Erlangung eines ‚Anrechtes‘ auf das Paradies, sondern ein Leben gemäß den Forderungen des A. und anderseits die Vereinigung mit dem göttlichen Aša (gleichwie mit den anderen göttlichen Gefährten des Ahura M.) im Paradiese, ‚die freudereichste Gemeinschaft mit Aša‘ (49, 8). Die Bedeutung ‚das (höchste) Anrecht‘ ist auch bei *ašavan* usw. durchaus entbehrlich.

nicht anders, als wenn der vedische Fromme in der Darbringung des Opfers die Erfüllung des Rta sieht. Gemahnt nicht unsere Gaßastelle geradezu an R̥V. V, 12, 6: *yás te agne námasā yajñám it̥ta rtám sá pāty aruśásya r̥śṇah* (wer mit Andacht, o Agni, dein Opfer ehrt, der hütet das Recht des rötlichen Stieres)? Da in der Gaßastelle ausdrücklich vom Opferfeuer die Rede ist — zu *rātām nāmanhō* vergleiche man etwa R̥V. IV, 7, 7: *agnir námasā rātūhavyah . . . rtāvā* —, darf dieses Feuer nicht mit dem in den Gaßas einige Male erwähnten eschatologischen Feuer verwechselt werden, durch das Ahura M. ebenso wie durch das geschmolzene Metall die Belohnungen an die ‚beiden Parteien‘, die Anhänger des Aša und der Druj, verteilen wird. Auch zu diesem Feuer, das am Tage des Gerichtes in Funktion tritt, steht das Aša in Beziehung. Und zwar besteht sie nicht nur darin, daß das Gericht unter Mitwirkung des Aša (aber auch der Arəmati: Y. 47, 6) stattfindet, sondern vor allem darin, daß durch die Wirksamkeit des Feuers (und des Vohu Manah) das Aša, d. h. das Reich des Aša, zur Vollendung gelangen wird (46, 7). Von diesem Verhältnis des Aša zum Feuer des Gerichtes ist natürlich die Beziehung des Aša zum Opferfeuer völlig verschieden. Aber wenn auch die Lehre von dem eschatologischen Feuer und vom Kommen des Reiches des Rechtes und der Gerechtigkeit wie die Idee der himmlischen Buchhaltung, der ‚Brücke des (die Guten und Bösen) Scheidenden‘ und manches andere von Zoroāstra in die iranische Religion neu eingeführt worden ist, so erinnert doch die in Verbindung mit dem Gerichtsfeuer gebrauchte Bezeichnung des Feuers als *asā.aojah* (‚durch das Aša Kraft besitzend‘: Y. 43, 4) und *aojowhrant asā* (34, 4) allzusehr an das aus der Vorstellungswelt der Adityas, der Hüter des Rechtes, auf Agni und andere Götter übertragene Epitheton *rtārfdh* (‚durch das [kultische, im Opfer sich manifestierende] Recht erstarkend‘),¹ als daß man nicht

¹ *Rtārfdh* bedeutet weder ‚sich am R. freuend‘, noch auch, wie Geldner (Glossar) angenommen hat, ‚die Wahrheit, den wahren Glauben stärend, glaubensstark, den rechten Wandel fördernd, fromme Werke mehrend‘. Denn die Adityas sind nicht nur im Recht geboren (*rtājāta*), sondern auch durch das Recht erstarkt (vgl. auch VII, 60, 5: *rtāya vāvrdhur duronē*), von Soma heißt es IX, 108, 8: *rtēna* (in kultischer Bedeutung) *yā rtājāto vicārdhē* und IX, 70, 1: *yād rtair āvardhata*, von Agni II, 2,

vermuten dürfte, daß auch *ašā.aojah* noch aus einer Verknüpfung des in kultischem Sinne verstandenen Aša mit dem Opferfeuer stamme. Wir hatten ja schon Gelegenheit, darauf hinzuweisen, daß durch die Hülle, welche die neuen zoroastrischen Lehren über die früheren Religionsformen gebreitet haben, ab und zu noch vereinzelte Reste älterer Vorstellungen (wie der Vorstellung von dem kosmischen Aša, von den himmlischen Pfaden des Aša und gewisser Schuldvorstellungen, vgl. p. 174 ff.) durchschimmern, und einige andere Fälle dieser Art werden wir noch kennen lernen. Solche ältere Vorstellungen mögen sich zum Teile unbemerkt eingeschlichen haben, andere hatten sich gewiß noch lebendig erhalten und sind nur infolge des Nachdruckes und der Ausführlichkeit, mit der die neuen Lehren vorgetragen wurden, in den Hintergrund gedrängt worden. Aber selbst wenn meine Vermutung über *ašā.aojah*, die doch wohl manches für sich hat, nicht berechtigt sein sollte, würde schon die oben erwähnte Gaðastelle Y. 43, 9 für die Annahme ausreichen, daß die dem Verhältnis des Rta zu Agni entsprechende Beziehung des kultischen Aša zum Opferfeuer in der gaðischen Religion noch lebendig gewesen ist. Diese Annahme wird noch durch den Umstand gestützt, daß uns auch im jüngeren Awesta Aša und das Feuer (Ātar) in engster Verbindung miteinander begegnen. Atar wird ja als *ašaran* und *ašahe ratu* (Meister des A.) bezeichnet; das Brennholz, das man ihm bringt, soll dem Aša gemäß (*ašaya*) oder nach der Vorschrift des Aša (*ašahe bərəja*) zurechtgemacht sein (Y. 62, 9 f.; Videvd. 18, 27); Atar schafft (Yt. 10, 3) demjenigen, welcher den Miθra nicht betrügt, den geradesten Pfad (*razištam pantam*), d. i. den Pfad des Aša

1: *yajñēna vardhata . . . agnim* und von Indra VIII, 89, (100), 4: *rtáya mā pradiśo vardhayanti, āvardirō bhūvanā dardarimi*. In *rtāvrdh* hat *-vrdh* dieselbe Bedeutung wie in *namovrdh*, das (trotz I, 171, 2: *nāmusa id vrdhāsa*) „durch Gebet stark werdend“ bedeutet und nicht, wie Geldner (Glossar) seltsamerweise angibt, „den Respekt erhöhend“ (!) [zu III, 62, 17 f. von Mitra und Var.: *namovrdhā . . . yōnāv rtáya sidatam . . . rtāvrđhā*] und die „ehrfurchtsvolle Bitte erhöhend, ihr Nachdruck gebend“ [zu III, 43, 3: *ā no yajñām namovrdham . . . yāhi*]. Es genügt der Hinweis auf V, 11, 5 (Agni): *tvām girah sindhum ivāvānir mahir a prnanti śāvasā vardhāyanti ca* und VIII, 6, 35: *indram ukthāni vāvrđhuḥ samundram ira sindhavaḥ* (21: *tvām . . . kinvā ukthēna vāvrđhuḥ | tvām sutāva indavaḥ*).

(vgl. Y. 68, 13: *razištahe paṭhō . . . yō asti razištō ā aśāt va-
hištāmēa ahūm aśaonqm* und 33, 5: *aśāt ā arəzūš paṭhō*), und
Ātar erscheint öfter (Y. 2, 4 usw.) unmittelbar neben dem Aməša
Sp. Aša Vahišta. Mögen auch die anderen Götter und Dinge,
die der Welt des Aša angehören, das Beiwort *ašavan* erhalten,
so spricht doch die Übereinstimmung des Ātar und des Agni
dafür, daß die im jüngeren Avesta vorliegende Verknüpfung
des Ātar mit dem Aša in alte Zeit zurückreicht. Auch dem
Agni wird ja außer *rtājāta*, *rtacit*, *rtāvfdh* usw. öfter das Bei-
wort *rtāvan* beigelegt; die dem Rta gemäß Handelnden (*rtāyāraḥ*)
sind es, die ihn entzünden (RV. V, 8, 1); von der Milch des
rechten (Werkes: *rtāsya*) strotzend führt Agni¹ (das Opfer) auf
den geradesten Pfaden des Rechtes (d. i. des rechten kultischen
Handelns: *rtāsya pathibhi rājiṣṭhaiḥ*; I, 79, 3), wie die Ādityas
das Opfer auf geradem Pfade (*rjūnā pathā*) führen (I, 41, 5),
er wird aufgefordert, die Pfade des Rechtes (X, 110, 2) oder
auf dem Pfade des Rechtes die Opferspeise mit Gebet den
Göttern (X, 70, 2) schmackhaft zu machen, und der das Opfer
fördernde Agni wird (I, 128, 2) auf dem Pfade des Rechtes mit
Gebet und Trankopfer befriedigt (?); und wie Ātar öfter un-
mittelbar neben dem Aməša Sp. Aša Vahišta erwähnt, ja sogar
einmal — eben infolge dieser engen Verbindung mit Aša V. —
zu den Aməša Sp. gezählt wird (vgl. oben p. 88), so steht auch
Agni zu den Ādityas Varuṇa und Mitra in naher Beziehung.
Und zwar wird er nicht nur öfter unmittelbar neben ihnen er-
wähnt (z. B. III, 4, 2; V, 49, 3; VI, 50, 1; VI, 51, 10: *sukṣatrāso
vāruṇo mitrō agnir rtādhūtaḥ*; VII, 39, 7 und 62, 3: *rtāvāno
vāruṇo mitrō agnīḥ*; 62, 2: *prā no mitrāya vāruṇāya vocō 'nāgaso
aryamṇe agnāye ca*), es werden auch Epitheta (*rtāvan*, *rtāvfdh*,
rtādhūti, *rtāsya gopā*, *pūtīdakṣa* usw.) sowie der Pfad des Rta
und manche andere Vorstellung von ihnen auf Agni übertragen,
ja er wird bekanntlich sogar mit Varuṇa und Mitra identifiziert.
Über das Wesen und den Ursprung dieses Verhältnisses des
Agni zu Varuṇa und Mitra und damit zu den Ādityas über-
haupt gibt wohl am besten und deutlichsten Aufschluß die Stelle

Unmögliches bietet Geldner, Ved. Stud. 3, 48: „So oft er (der Wagen)
von der zeitgemäßen (!) Milch (d. h. dem Regen) strotzt, so lenken sie
ihn auf den . . .“

X, 8, 5: *bhúvaś cākṣur mahá ṛtásya gopá bhúvo várūṇo yád ṛtáya véši* (‘du — Agni — bist das Auge und der Hüter des großen Rechtes, du bist Varuṇa, wenn du dich dem rechten [kultischen Tun, d. i. dem Opfer] zuwendest’). Denn da ‚das Auge‘ das zum kosmischen Ṛta in Beziehung stehende Sonnenauge (vgl. p. 147f.), das Auge des Varuṇa und Mitra oder des Bhaga¹ und ‚das große Ṛta‘ das kosmisch-moralische Ṛta der Ādityas ist, so besagt diese Stelle offenbar, daß Agni infolge der Identität des kultischen mit dem kosmisch-moralischen Ṛta als Träger des kultischen Ṛta mit Varuṇa, dem vornehmlichsten Träger des kosmisch-moralischen Ṛta, geradezu identisch wird. Mag bei dieser Identifikation des Agni mit Varuṇa und Mitra auch die Erwägung mitgespielt haben, daß Agni mit diesen Göttern durch Wesensverwandtschaft, d. i. durch die Gemeinsamkeit der Lichterscheinung, verbunden ist,² so ergibt sich doch wohl auch aus den hierher gehörigen Stellen des Atharva V. und der brahmanischen Literatur nicht, wie Hillebrandt, Ved. Myth. III, 71 ff. nachzuweisen versucht hat, daß die Identifikation auf der ‚Betrachtung Agnis als einer Form des Mondes‘ (d. i. des Varuṇa) beruht. Viel wahrscheinlicher ist denn doch, daß zur Gleichsetzung Agnis mit Varuṇa und Mitra in erster Linie die Gemeinsamkeit der Ṛta-Vorstellung und der Umstand geführt haben, daß die beiden großen Sphären des in der Natur und im sittlichen Verhalten der Menschen wirkenden Ṛta, dessen Träger Varuṇa und Mitra sind, und des dem kultischen Tun als Richtschnur dienenden Ṛta, dessen Träger und Hüter insbesondere Agni ist, sich ergänzen, sich berühren und — wie das häufige Ineinanderfließen der verschiedenen Bedeutungen des Ṛta und die Gemeinsamkeit der Phrascologie beweisen — einander durchdringen.

Das Ṛta und das Aša stimmen also nicht nur in ihren Bedeutungen sowie darin überein, daß *druh* (‘Trug’) ebenso

¹ Vgl. auch I, 115, 1: *úd āgāt . . . cākṣur mītrásya várūṇasyāgnēh*.

² Die in Betracht kommenden Stellen des R̥V. sprechen dafür, daß hiebei doch auch ‚pantheistische Neigungen‘ und eine immer mehr um sich greifende Vorliebe für derartige Identifizierungen eine Rolle gespielt haben. Man vergleiche z. B. V, 3, 1 f.: *tvám agne várūṇo jáyase yát tvám mītró bhavasi yát sámiddhah | tvé víkve . . . devás tvám índro . . . tvám aryamá bhavasi . . .* Ähnlichkeit der Erscheinung VII, 88, 2: *agnér ānikṣum várūṇasya māṁsi*.

innerhalb des Vorstellungskreises der Ādityas dem *ṛta* als Gegensatz gegenübersteht wie *druj* dem *aša* im Vorstellungsbereich des Götterkreises, der später den Namen Aməša Sp. führt. Der Verknüpfung des kultischen *ṛta* mit Agni entspricht die des kultischen *Aša* mit Ātar und der nahen Beziehung des Agni zu den Ādityas Varuṇa und Mitra die des Ātar zu dem Aməša Sp. Aša Vahišta. Es ist allerdings möglich, daß die Beziehung des Ātar zu dem Aməša Sp. sich erst später aus der Verbindung des Ātar mit dem kultischen *aša* entwickelt hat. Da aber die Gaṇas den Begriff des *aša* nicht scharf von seiner Personifikation unterscheiden, ist es doch wahrscheinlich, daß schon in dem ältesten Stadium der Religion des Zoroāstra Ātar zur Personifikation des *aša* in Beziehung gestanden hat, daß also in der Verbindung mit Ātar diese Personifikation an die Stelle des den Ādityas Varuṇa und Mitra entsprechenden Trägers des *ṛta*-begriffes getreten war. Daneben hat sich aber auch noch die der Beziehung des Agni zu V. und M. entsprechende Beziehung des Ātar zu Ahura M., die offenbar ebenfalls mit dem Verhältnis des Ātar zum kultischen *aša* zusammenhängt, in der Vorstellung erhalten, daß Ātar der Sohn des Ahura M. (so oder ‚der A. des Ah. M.‘ im jüngeren Awesta, ‚Dein A.‘ in den Gaṇās) sei, erhalten. (Über Agni als *gārbha āsurīh* vgl. später zur Frage der Identität des Varuṇa mit Ahura M.). Aus der Innigkeit des Verhältnisses von Agni zu den zwei Ādityas und von Ātar zu Aša V. erklärt es sich denn auch, daß Agni mit Varuṇa und Mitra identifiziert und Ātar gelegentlich sogar zu den Aməša Sp. gerechnet wurde. Aus diesen Übereinstimmungen ergibt sich aber auch, daß das *ṛta* und das *Aša* in allen ihren Bedeutungen und Anwendungen — ebenso wie ihre Gegensätze *druh* und *druj* — gemeinsamen Ursprungs sind, daß also auch die Verknüpfung des Feuers mit dem *ṛta*-*Aša* und die des Feuergottes mit den Ādityas auf der einen und mit einem Aməša Sp. sowie mit Ahura M. auf der anderen Seite in die indo-iranische Zeit zurückreichen. Da nun die indo-iranische Herkunft dieses Feuergottes sich auch sonst noch beweisen läßt,¹ so ist damit auch ein neuer

¹ Auf einige bisher nicht erkannte Tatsachen, die hierher gehören, sei noch aufmerksam gemacht. Während unser Awesta von den alten Mythen, die sich an die Gestalt des Feuergottes geknüpft haben, nur

Beweis für die schon infolge der Gemeinsamkeit der Vorstellung vom Rta-Aša wahrscheinliche Verwandtschaft der Ādityas und der Amāša Sp. gegeben.

wenig bewahrt hat, überliefert es aus dem Feuerkult eine Anzahl von Zügen, die Ātar und Agni gemeinsam sind und die ursprüngliche Verwandtschaft des indischen und des iranischen Gottes bezeugen, wie die Übereinstimmungen des Soma und des Haoma und charakteristischer Einzelheiten ihrer Kulte deren enge Verwandtschaft beweisen (vgl. Oldenberg, Rel. d. Veda², p. 29 u. 342ff.). Oldenberg hat schon darauf hingewiesen, daß das *barhis* und das *barəsmān*, die im Ritual des vedischen wie des awestischen Feueropfers eine gleich hervorragende Stelle einnehmen, auch durch die Verbindung dieser Ausdrücke mit der *īstar* (*stūrīabarhis*: *stərētō.barəsmān* usw.) als zusammengehörig erwiesen werden. Eine ebenso wichtige Handlung wie das Ausbreiten des Barhis und des Barəsmān ist aber auch das Herbeibringen des Brennholzes. Wer für das Feuer das Brennholz herbeibringt (RV. IV, 2, 6 u. 12, 2: *idhmāṇi yās te jabhārat*; Y. 62, 9f.: *yezi.še aem baraiti aəsməm va ašaya barəstəm barəsmā vā ašaya frəstarəstəm . . . , yō ahmāi aəsməm baraiti* usw.), wird von Agni wie von Ātar reich belohnt. Agni und Ātar werden ferner dadurch verbunden, daß unter ihren Segnungen zahlreiche Söhne und viel Vieh eine große Rolle spielen (VI, 6, 7: *rayīm puruṣvram*; 5, 7: *rayīm . . . suvīram*; 1, 12: *nṛvād . . . dichey asmé bhūri . . . paśvāḥ* usw.; Y. 62, 10 segnet Ātar den Frommen: *upa.θwa haṣṣōiθ gauš vaθwa, upa vrəṇəm pourutās*). Noch bedeutsamer ist, daß der Ātar des Hauses, das Herdfeuer, in ähnlicher Weise verehrt und gehegt worden ist wie der im Hause des vedischen Frommen entzündete Agni. Wie dieser *gṛhāpati* genannt wird, heißt Ātar *mnānō.pati* (vgl. schon W. Geiger, Ostiran. Kult. 472, Anm. 3). Er wird aber auch als lieber Freund (*frya*) bezeichnet (Pursišn. XVII = Darmest., Le Zend-Av. III, 57: „Nennet mich, den Ahura M., nicht Freund in dem Hause . . . , wo nicht mein Ātar . . . Freund ist“), wie Agni als *priyā* (z. B. VI, 1, 6: *priyō viśā . . . dāma ā didivāmsam*). Aus Y. 13, 2: *fryeḥē vāzištahe . . . astōiš ratūm . . . ā/rəm* darf man ferner schließen, daß auch Ātar selbst als ‚lieber Genosse‘ (Gast im Hause: *fryō astiš*) bezeichnet worden ist, wie Agni oft vertraulich der ‚liebe Gast‘ genannt wird (z. B. VI, 2, 7: *priyō no ātithiḥ*; 15, 6: *priyān-priyaṇ vo ātithim*; V, 18, 1 u. VIII, 63 (74), 1: *puruṣpriyō viśāḥ . . . ātithiḥ*; V, 1, 9; I, 73, 1: *ātithir nā puṣānāḥ*; auch VII, 42, 4: *sūprito . . . dāma ā*; VIII, 23, 13: *viśpātīḥ . . . sūprūtaḥ*). Daraus folgt weiter, daß *rohu.fryāna*, die Bezeichnung einer der fünf Feuerarten, ein altes Epitheton des im Hause verehrten Feuers gewesen ist und etwa ‚guter Freund‘ (Skr.-Übers. *uttamasakhā*) bedeutet. Ähnliches gilt aber auch für die anderen Feuerarten. Agnis Epitheton *vājōn*, auch *vājintama*, entspricht der Name des Feuers *vāzišta*, denn dieses Wort hat auch in den Stellen Y. 31, 22: *hvō tōi . . . vāzištō arəhātē astiš* und 70, 4: *buyama ahurahe . . . frya vāzišta astayō* (vgl. RV. VIII, 73 (84), 1

Nicht nur der Vollständigkeit wegen, sondern auch und vor allem, um die Übereinstimmung des Aša mit dem Rta noch augenfälliger zu machen, lasse ich noch die Zusammenstellung einer Anzahl von einander entsprechenden vedischen und awestischen Wendungen folgen, deren Gleichartigkeit nur durch die Annahme erklärt werden kann, daß das Rta und das Aša alle gemeinsamen Züge von einem schon in indo-iranischer Zeit mit ihnen ausgestatteten Rta geerbt haben. Wie schon längst erkannt ist, entspricht dem vedischen Ausdruck *khām rtasya* (II, 28, 5: „Löse von mir die Sünde . . ., wir wollen dir, o Varuṇa, den Quell des Rechtes stärken; nicht soll mir, während ich das Gebet webe, der Faden abgerissen werden“) im Avesta *āsahe xī* (Y. 10, 4 von dem auf dem Berge wachsenden Haoma: „Und du bist wahrlich des Rechtes Quell“). Die indo-iranische Herkunft dieser Ausdrücke wird natürlich nicht dadurch in Frage gestellt, daß in der vedischen Stelle das moralische Rta gemeint ist (die nachfolgende Erwähnung des Gebetes läßt auch das Hineinspielen der kultischen Bedeutung als möglich erscheinen), das Aša der awestischen Stelle aber offenbar kultische Bedeutung hat. Diese Stelle ist aber auch deswegen von besonderem Wert, weil sie die Feststellung einer weiteren Übereinstimmung des Soma und des Haoma gestattet, deren engste Zusammengehörigkeit ja schon durch eine größere Anzahl gemeinsamer Züge (vgl. Oldenberg, Rel. d. V.², p. 29 und oben

u. 8: *présthām vo ātithīm . . . priyām vājīnam*) nichts mit ai. *vā-hiṣṭha* (Barthol. Wtb.) zu tun. Den Namen des Feuers *urvāzīšta* [zu *urvād* (Yt. 13, 93 neben *’vaxš* ‚wachsen‘)] schließe ich an ai. *vrādh* ‚stark sein‘ an und verweise auf V, 6, 7: *tāva . . . agne archo māhi vrādhanta vājīnah* und I, 150, 3: *sá . . . mātītyo . . . vrādhantamo* (von Agnis Verehrer). Zu dem Namen *spānīšta* sei daran erinnert, daß Agni die Attribute *pānyas* und *pānīṣṭha* (oben p. 8) erhält. Die Bezeichnung *barēzi-savah* entspricht einem nicht mehr belegbaren Kompositum *byhat* + *savas*, nur daß in dem aw. *savah* von den in der ai. *’śn* enthaltenen Bedeutungen ‚zunehmen‘ und ‚stark sein‘ die erste festgehalten ist. Vgl. von Agni V, 6, 9: *śavasas pate*; I, 145, 1: *vājasya śavasah . . . pātīh*; 127, 11: *śaviṣṭha . . . ugrō nā śavasā* usw. Auch die in der Pahläviliteratur auftauchenden Namen *bahrām* und *gušnasp* gehören hierher. Denn *bahrām* (aus *varəθrayna*) erinnert an Agnis Epitheta *vrtrahāu* und *-hāntama* und *gušnasp* (aus **varəšan* + *aspa*, ai. *vr̥ṣṇasavā*) daran, daß auch Agni Hengste (*vīṣṇavah*) als Rosse hat (vgl. IV, 2, 2; 6, 9). Dazu kommt schließlich *nairyō.sarəha* = *nārāśamsa*.

p. 75 ff.) erwiesen ist. Denn diese Beziehung des Haoma zum Aša deckt sich mit der im R.V. überaus häufig vorkommenden Verbindung des Soma mit dem Rta. Wie in der Darbringung des Feueropfers, so manifestiert sich das kultische Aša auch in der Bereitung und Opferung des Soma. Darum erhält auch Soma gleich Agni die aus dem Vorstellungsbereich der Adityas stammenden Epitheta *rtájāta*, *rtásya gopā*, *rtāvan*, er wächst durch das Rta (IX, 108, 8; vgl. *rtāvadh*), sein Saft fließt den Pfad des Rta entlang, der Ort seiner Zubereitung ist der Schoß (*góni*) des Rta und er wird darum wie Agni auch Sproß (*gairbha*) des Rta genannt. Es ergibt sich also, daß nicht nur der Ausdruck ‚Quelle des Rechtes‘, sondern auch die Beziehung des Haoma zum Aša und die des Soma zum Rta aus der indoiranischen Zeit stammen.

Ich habe schon darauf hingewiesen, daß der gerade und geradeste (*ṛjū : ərəzu; rājīstha : razišta*) Pfad des Rta in dem Pfade des Aša seine Parallele hat und daß gemäß der dreifachen Bedeutung des Aša auch der Pfad des Aša einen himmlischen Pfad, den Weg rechten sittlichen Wandels und rechten kultischen Verhaltens bezeichnet (pp. 177; 189f.). Dazu kommt noch, daß wir auch im Awesta der Vorstellung von der guten, leichten Gangbarkeit dieses Pfades begegnen. Die gut gangbaren (*x^aaita*) Pfade des Vohu Manah, die durch Aša zu lehren, Ahura M. (Y. 34, 12) angefleht wird, sind ebenso wie die Pfade des Vohu M. in Y. 51, 16 ursprünglich gewiß Pfade des Aša. Und wenn Yt. 10, 68 die der Verehrung des Mazda dienende Religion dem Miθra die Pfade zu gutem Gehen bereitet (*x^aite paθō rāδaiti*), so ist hier offenbar die der Verehrung des Mazda dienende Religion an die Stelle des Aša getreten. Diese himmlischen, von dem in den Naturvorgängen wirkenden Aša gelenkten Pfade des Miθra aber sind zweifellos identisch mit den den Adityas zugeschriebenen gut gangbaren, himmlischen Pfaden des Rta. Da nun auch die Pfade des Aša, auf welchen die gerechten Menschen wandeln, als gut gangbar bezeichnet werden, so haben offenbar die Iranier ebenso wie die Inder (vgl. p. 168) diese irdischen Pfade als Abbilder der himmlischen betrachtet. Diese Abhängigkeit des irdischen von dem himmlischen Pfade des Aša ergibt sich ja auch daraus, daß Miθra auch die Pfade derjenigen, welchen die Miθrabetrüger nachstellen, beschützt (Yt. 10,

40), d. h. die Pfade des Aša gut gangbar macht, wie die Pfade des Rta gut gangbar sind, wenn Mitra, Aryaman und Varuṇa Beschützer sind (VIII, 31, 13). Die Vorstellung, daß der himmlische und der irdische Pfad des Rechtes gut gangbar seien, ist also ein Erbteil aus der indo-iranischen Zeit, obwohl die Inder und die Iranier für ‚gut gangbar‘ verschiedene Ausdrücke gebrauchen, jene *sugá*, diese *χ^{aēta}* und den dativischen Infinitiv *χ^{ite}*. Daß auch der dem Ausdruck *χ^{ite}* nah verwandte Dativ *suvitāya*, der im R̥V. zumeist nur die abgeleitete Bedeutung ‚zum Wohlergehen‘ hat, als Bezeichnung für die gute Gangbarkeit des Pfades des Rta angewendet worden ist, ersieht man noch aus I, 90, 4: *ví naḥ pathāḥ suvitāya ciyāntv índro . . . pūṣā bhāgaḥ* (in 1 ist von der richtigen Führung durch Varuṇa, Mitra, Aryaman die Rede) und V, 80, 2ff. (von Uṣas): *sugān pathāḥ kṛvati . . . pathó rādanti suvitāya . . . rtāsyā pānthām ānv eti sādhu*.¹

Schon Darmesteter hat (Orm. et Ahr. 15) bemerkt, daß *ašm . . . hapti* (Y. 31, 22 von dem Gutgesinnten, der das Aša durch Wort und Tat aufrecht erhält oder pflegt) dem ved. *rtasāp* entspricht (vgl. I, 179, 2: *yé . . . pūrva rtasāpa . . . āvadann rtāni*; VI, 21, 11 und 50, 2 von den Göttern: *rtasāpaḥ satyāḥ . . . agnīhvaḥ*; VII, 56, 12 von den Maruts: *rtēna satyām rtasāpa āyan*; X, 66, 8 von den Göttern: *dhrtávrataḥ kṣatríyāḥ . . . | agnīhotāra rtasāpo adbrūhaḥ*; X, 154, 4 von den Pitaras: *rtasāpa rtāvāna rtārvīdhaḥ*). Die Verbindung von *rtā* mit *sap* kommt aber nicht nur in der Form des Kompositums vor. Die frommen Verehrer des Agni sind *rtām* und *rtā sápanataḥ* (I, 68, 4; 67, 8; vgl. auch V, 12, 2: *rtām sapāmi*), die des Indra (II, 11, 12) *rtayā sápanataḥ*, und Mitra und Varuṇa wird nachgerühmt (V, 68, 4): *rtām rtēna sápanā . . . | adbrūhā devaú vardhete* (in V. 1: *rtām bṛhāt*). Es kann darnach nicht bezweifelt werden, daß zwischen dieser offenbar in der Ādityareligion heimischen Verbindung von *rtā* und *sap* und dem awest. *ašm hapti* ein ebenso alter und enger Zusammenhang besteht wie etwa zwischen

¹ Yt. 10, 68: *χ^{ite} paθō rādaiti*, wonach die Religion, ursprünglich das Aša, dem Miθra, d. i. der Sonne, die Pfade zu gutem Gehen bereitet, erinnert überdies durch Inhalt und Ausdruck an R̥V.-Stellen wie *várūṇaś cakāra sūryāya pānthām ānvetavá* u. (I, 24, 8), *rādāt* (es fürchte) *pathó várūṇaḥ sūryāya* (VII, 87, 1) u. a. m.

rtávan und *ašávan*. Die Einwände, die Harlez (J. As. Sér. VII, T. XII, 168) gegen die Vergleichung erhoben hat, sind nichts-sagend. Dieselbe Verwandtschaft besteht auch zwischen den Verbindungen von *rtá* mit *sac* (I, 152, 1: *ávātiratam ántāni* . . . *rténa mitrávaruṇā sacethe*; vgl. auch II, 41, 6: *ādityā* . . . *sácete ánavahvāram*) und von *aša* mit *hač* (z. B. Y. 34, 2: *yehyā urvā ašā hačaitē*; 60, 12: *aša vahišta* . . . *ṽwā hačma*; 44, 13: *nōit ašahyā ádivyeintī hačēnā*; 32, 2: *mazdā* . . . *ašā huš.hačā*; 46, 13: *tām* [d. i. den Rechtgläubigen] . . . *ašā huš.hačāim* und 41, 3 von Ahura M.: *aša-whāčim*). Wenn neben der Vereinigung mit dem Aša auch von dem Sichanschließen an Vohu M. (Y. 32, 2: *sāremnō vohū mananahā*; 49, 3: *vahēuš sarō* . . . *mananahō*) die Rede ist, so wird doch durch die vedische Parallele die Ursprünglichkeit der awestischen Verbindung von *aša* mit *hač* bewiesen.

Hierher gehören ferner *redhā rtásya* (X, 86, 10 in kultischer Bedeutung) und *Ašavazdah*, der Name zweier frommer Opferer (Ἀσάωαςδης, vgl. Andreas, Nachr. Gött. Ges. W. 1911, 32);¹ (*prajām rtásya* [d. i. den Soma] . . . *prá yád bháranta* . . .) *rtásya váhasā* (VIII, 6, 2) und das Epitheton des Haoma *aša-vāzah* (Barthol., Air. Wtb. 254), sowie vielleicht noch manche andere Wendungen, von deren Anführung ich aber absehe, weil ihre Verwandtschaft nicht ebenso gewiß ist. Nur auf eine, wie mir scheint, sehr wichtige Parallele sei noch hingewiesen. In der oben (p. 187) erörterten Stelle Y. 43, 9: *ā ṽwahmāi āṽrē ratīm namāhō ašahyā.mā yavat isāi manyāi*, aus der wir schon für die gabische Zeit die Beziehung des kultischen Aša zum Feuer erschlossen haben, liegt die Verbindung von *aša* mit *Vman* vor, der wir auch noch in einigen anderen Stellen begegnen. Yt. 13, 147 heißt es von den Priestern, daß sie des guten Aša eingedenk sind (*āṽraranō* . . . *manyente vahēuš ašahe*). Nach Y. 34, 8 wird für diejenigen, die des Aša nicht gedenken (*nōit ašam mainyantā*), Vohu Manah fern sein, und Videvd. 7, 78 ist von demjenigen die Rede, der des Aša gedenkend (*ašam mainimnō*) und das Aša suchend es doch von sich fernhält. Der entsprechenden Verbindung von *rtá* mit *Vman* begegnen wir aber im RV. X, 138, 1: *rtīm manvāná vy ādardirur valīm* (von

¹ Vgl. auch Oldenberg, Rgveda zu X, 86, 10.

den Usij oder Angiras, die durch Gebet und Lieder den Kuhstall öffnen). Und dieser Verbindung steht die von *rtá* mit *Vdhi* VII, 7, 6: *á yé me asyá didhayann rtásya* (vgl. auch X, 67, 2: *rtám sámśanta rjū didhyānāh . . . yajñásya dhāma prathamām mananta* und III, 4, 7: *rtám sámśanta rtám it tá āhur ānu vratām . . . didhyānāh*) sehr nahe, die auch in den Ausdrücken *rtádhi* und *rtásya dhiti* vorliegt, obwohl in ihnen das *rtá* nicht Objekt des *dhi* ist. Wir dürfen also annehmen, daß auch die Verbindung von *rtá* und *aša*, insbesondere in kultischer Bedeutung, mit einem Verbum des Denkens in die indo-iranische Zeit zurückreicht.

Ich habe die zahlreichen Übereinstimmungen des Rta und des Aša in den mit ihnen verknüpften Vorstellungen und in den Formen des sprachlichen Ausdruckes dieser Vorstellungen hier vorgeführt, nicht um Beispiele zu häufen, sondern zu dem Zwecke, um an die Stelle der bloßen Behauptung, daß Rta und Aša identisch seien, den Beweis zu setzen, daß der Begriff des Rta schon in der indo-iranischen Zeit mit allen den Zügen und Beziehungen ausgestattet gewesen ist, die dem vedischen Rta und dem awestischen Aša in gleicher Weise eigentümlich sind. Die Ergebnisse dieser Vergleichung setzen uns in den Stand, in der Lehre des iranischen Propheten das Alte und Übernommene von dem Neuen zu unterscheiden, und wir vermögen festzustellen, daß Zaratustra hinsichtlich der Behandlung des Rtabegriffes nicht eben originell gewesen ist. Selbst dem Dualismus, den man als ein spezifisches Merkmal der Religion des Zaratustra hinzustellen pflegt, dem Gegensatz des *aša* und der *druj*, sind wir innerhalb des Vorstellungsbereiches der Ādityas in der Form des Gegensatzes zwischen dem *rtá* und der *druh* begegnet. Dieser Gegensatz zwischen dem *rtá* der Ādityas und der *druh* ist allerdings weit weniger scharf ausgeprägt, aber es ist doch unverkennbar, daß er im RV. schon in einer stark verblaßten Form auftritt, die noch verrät, daß er ehemals lebendiger gewesen ist und einen breiteren Raum eingenommen hat. Andererseits hat Zaratustra den alten, scharfen Gegensatz zwischen dem Recht und dem Trug, der schon in der indo-iranischen Zeit in dem Ideenkreis einer den Ādityas entsprechenden Gruppe von Göttern fest verankert gewesen ist, weiter ausgebildet, lebendiger gestaltet und als einen Kampf

dargestellt, aus dem das Aša als Sieger über die Druh hervorgehen wird. Und auch in jeder der anderen mitgeteilten Parallelen liegt ein Beweis für den engen Anschluß des Propheten an ältere, aus der indo-iranischen Zeit ererbte religiöse Vorstellungen der Iranier.¹ So muß aus dem Umstand, daß auch das vedische *ṛtā* personifiziert worden ist (p. 160 u. 166; vgl. I, 75, 5: *yājā no mitrāvāruṇā yājā devāñ ṛtām brhāt* mit Y. 34, 3: *at tvi myazdēm ahurā nēmaṇhā ašāicā dāmā* und X, 66, 4: *aditir dyāvāprthivi ṛtām mahāt . . . | devāñ adityāñ āvase havāmahe* mit Y. 28, 3: *yā vā aša ufyānū manasā vohū . . . mazdqmčā ahurēm . . . ā.mōi rafədrāi zavəng jasatā* usw.), gefolgert werden, daß auch die Personifikation des Aša nicht eine von Zaratustra eingeführte Neuerung ist. Dieser Schluß wird noch durch die Tatsache gestützt, daß wir ja auch sonst noch im RV., und zwar vor allem unter den Ādityas selbst, Abstraktionen wie Dakṣa, Bhaga, Anṣa, ferner Aditi, Aramati u. a. m. begegnen, von denen im Folgenden noch die Rede sein wird. Denn wenn bei Indern und Iranieru je eine Gruppe von Gottheiten vorhanden ist, die vor allem durch den Begriff des Rta mit seinen verschiedenen Bedeutungen und Beziehungen charakterisiert ist, einen mit dem Rta auf das engste verbundenen großen Gott (Varuṇa und Ahura M.) an der Spitze hat und im übrigen entweder eine Anzahl von Abstraktionen enthält oder nur aus Abstraktionen besteht, so muß es in der indo-arischen Zeit eine ähnlich beschaffene Göttergruppe gegeben haben, und die Abstraktionen, die sie enthalten hat, sind in der indischen

¹ Wie sehr Zaratustra sich noch in den alten Vorstellungen bewegt, erkennt man auch noch deutlich aus Y. 50, 7: ‚Ich will Euch die schnellsten Renner schirren (*yaojā*) durch das In-Bewegung-Setzen (*jayāiš*) Eures Lobpreises, die breiten, starken, o Mazdā samt Aša und Vohu M., auf daß Ihr mit ihnen herbeikommet.‘ Denn dies erinnert an Stellen wie RV. III, 35, 4: *brāhmaṇā te brahmayājā yunajmi hārī . . . āśū | . . . indra . . . śipa yāhi sōmam*; I, 82, 6; II, 18, 3: *hārī . . . vātha indraya yojam āyāi śūktēna vācasā*. Und *jayāiš vahmahyā* entspricht der vedischen Verbindung von *jinv* mit *dhiyam* und *dhiyaḥ*, obwohl diese nur auf das Vorwärtsbringen und die Förderung des Gebetes durch die Götter angewendet wird. Diese Gāṇastelle dürfen wir wie die oben erörterten Namen der awestischen Feuer zu den Überresten einer alten religiösen Poesie der Iranier zählen, die der vedischen Hymnendichtung besonders nah verwandt gewesen sein muß.

und in der iranischen Gruppe wenigstens zu einem Teile durch neue Abstraktionen ersetzt worden, oder es sind auch an Stelle einzelner indo-iranischer Gottheiten neue Abstraktionen hinzugekommen, die aber in ihrer begrifflichen Bedeutung innerhalb der indo-iranischen Gruppe eine wichtige Rolle gespielt haben dürften. Insofern ist die Ansicht (Oldenberg, ZDMG 50, 50 f.; Hillebr., Ved. Myth. III, 104), daß Dakṣa und Aṃśa junge Abstraktionen und Vohu Manāh usw. rein zaraθuāstrische Abstraktionen seien, nicht aufrecht zu halten. Das Rta ist also ebenso wie Aramati schon in der indo-iranischen Zeit eine göttlich verehrte Abstraktion gewesen. Und es kann keinem Zweifel unterliegen, daß diese Abstraktion gleich Kittu und Mišaru, den Söhnen und Dienern des babylonisch-assyrischen Sonnengottes Šamaš, nichts anderes ist als die in den Rang einer Gottheit erhobene Idee des Rechtes, das als Attribut eines höchsten Gottes, aber auch als eine über ihm stehende, die ganze Natur und das sittliche und kultische Verhalten der Menschen regierende erhabene Potenz vorgestellt worden ist und die Grundlage aller mit der indischen und mit der iranischen Göttergruppe verknüpften religiösen Vorstellungen bildet. Wenn man jedoch — wie ich meine, mit Unrecht — nicht zugestehen wollte, daß in den oben erwähnten zwei Stellen des I. und X. Buches des RV. eine schon in die älteste vedische Zeit zurückreichende Vergötterung des Rtabegriffes gleich dem göttlich gedachten Aša vorliege, so würden doch auch diese Stellen beweisen, daß mindestens die Ansätze zur Personifikation und Vergöttlichung des Rta schon in der indo-iranischen Epoche vorhanden gewesen sein müssen. Der Widerstand gegen die Annahme, daß derartige Vorstellungen schon einer so frühen Zeit angehört haben, beruht also auf einem Vorurteil, auf dem Dogma, daß in der alten Religion alles nur Mythologie sei und Abstraktionen nur von Priestern einer jüngeren Zeit ausgeklügelt sein können. Die angeführten und im folgenden noch anzuführende Tatsachen werden doch wohl anzuerkennen zwingen, daß schon innerhalb des indo-iranischen Götterkreises, auf den die indische und die iranische Gruppe zurückgehen, außer Mythen bildenden Kräften auch der reflektierende Verstand am Werke gewesen ist und Götter in Form von Abstraktionen geschaffen hat. Das gāōische Aša, der göttliche Gefährte des

Ahura M., der Aməša Spənta Aša Vahišta des jüngeren Awesta, ist also nicht eine Konstruktion des iranischen Propheten. Diese Abstraktion wurzelt vielmehr in der schon der indo-iranischen Zeit eigentümlichen Tendenz, Begriffe, die innerhalb der religiösen Vorstellungen eine besonders hervorragende Stellung einnehmen, zu personifizieren und zu vergöttlichen, ja wir dürfen sogar mit einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit annehmen, daß das Aša auch als Abstraktion aus der indo-iranischen Zeit ererbt ist.

Dieser Tatbestand aber widerspricht der Ansicht, die in der Pahlāviliteratur auftauchende Vorstellung von Aša Vahišta als einer Schutzgottheit des Feuers deute darauf hin, daß Aša ehemals eine Gottheit des Feuers, etwa des Ordalfeuers gewesen sei, die sich zu einem Genius des Rechtes entwickelt habe (p. 123, Anm. 1) oder von Zaroθuštra im Streben nach Vergeistigung der alten Religion wegen der Reinheit des Feuers in eine Gottheit des ‚Besten Rechtes‘ umgebildet worden sei (p. 124). Denn eben der Umstand, daß das Rta lange Zeit vor Zaroθuštra aus seiner begrifflichen Bedeutung zu einer Abstraktion sich zu entwickeln angefangen hatte, läßt es als ausgeschlossen erscheinen, daß Aša ursprünglich eine Gottheit des Feuers gewesen sein könnte. Aber auch die Möglichkeit, daß an die Stelle eines einen anderen Namen führenden Feuergottes die Abstraktion Aša getreten sein könnte, kommt nicht in Betracht. Denn die oben geschilderte enge Verknüpfung des kultischen rta mit Agni und des kultischen aša mit Ātar, die schon für die indo-iranische Zeit die Verbindung des kultischen Rta mit dem Feuergott voraussetzt, und die nahe Beziehung Agnis und Ātars, der Träger des kultischen rta-aša, zu Varuṇa-Mitra und Ahura M., den Trägern des kosmischen und moralischen rta-aša, sowie die aus dem Zusammenhang des aša mit Ātar entwickelte Beziehung der Abstraktion (und nicht der Feuer-gottheit) Aša Vahišta zu Ātar lassen keinen Zweifel, daß dieses uralte Verhältnis des Rtabegriffes zum Feuergott in späterer Zeit auf iranischem Boden, und zwar noch nicht in der gä-tischen Religion, sondern erst in einem jüngeren Stadium der awestischen Religion, den Anstoß dazu gegeben hat, daß die Abstraktion Aša Vahišta mit der Eigenschaft einer Schutzgottheit des Feuers ausgestattet worden ist. Bei der Beurteilung

dieser Funktion des Aša V. darf auch nicht übersehen werden, was man bisher nicht recht beachtet zu haben scheint, daß Aša V. niemals als ein Feuergott, sondern immer nur als eine Gottheit angesehen worden ist, der das Feuer zum Zwecke der Verwaltung und Behütung zugeteilt ist. „Auf Erden ist dem Ard-vahišt das Feuer zu eigen (xvēs)“, heißt es im großen Bundahišn (ed. Anklesaria, fol. 86a, l. 13). Es gehört ihm, wie dem Vohuman das Vieh, dem Šahrvēr die Metalle usw. (Šāy. nō š. 15, 5). Darum wird er von Albērūnī (Kitab al-Aṭār, ed. Sachau 219, l. 17f.) und Qazwini (Kit. ‘Agā’ib, ed. Wüstenfeld 81) als Engel für die zu ihm in Beziehung stehenden Elemente des Feuers und des Lichtes bezeichnet, denen Gott dieses Amt (nämlich der Schutzherrschaft über diese Elemente) übertragen hat.¹ Eine auch noch so starke Tendenz zur Vergeistigung würde einen wirklichen alten Feuergott schwerlich zu einem bloßen Verwalter und Aufseher des Feuerelementes degradiert haben. Während also die Abstraktion Aša V., wie insbesondere das vedische Rta bezeugt, in natürlicher, gerad-

¹ Aša V. (Ard Vahišt) ist auch niemals als Bezeichnung des Feuers verwendet worden. Die Angabe von Vullers (Lex. Pers.-Lat.), daß Ardibihist in Fragm. rel. à la rel. de Zor. ed. Mohl, p. 23, l. 5 (= Šāhn. ed. Vullers III, 1504, 148): همی تافتی بر جهان یکسره * چو اردی بهشت آفتاب از دره, 'ignis' bedeuete, ist irrig. Gemeint ist natürlich, wie die Sonne des (Monates) A. im Zeichen des Widders. Nur Zaratūšt Nāmā (ed. F. Rosenbergs) 583: بسوزد تنش را باردی بهشت, 'er [Ahriman?] verbrennt seinen [des Irrgläubigen] Leib durch A.' könnte A. im Sinne von 'Feuer' gebraucht sein, wie auch der diese Stelle zitierende Farhang Jahāngirī annimmt. Aber auch diese Stelle beweist nicht, daß der Gebrauch von A. in dieser Bedeutung üblich gewesen ist. Abgesehen davon, daß der Verfasser des Z. N. sonst immer (auch in Verbindung mit dem geschmolzenen Metall) für 'Feuer' das Wort ālūs gebraucht, erinnert die Stelle doch so sehr an Yt. 17, 20: tāpayēiti mām aša vahišta, manayem ahe yaθa ayaoxšustem (worin aber A. V. das Gebet A. V. bezeichnet, also nicht, wie Gray, Arch. f. Rel. 7, 356 annimmt, eine Beziehung des Aməš Sp. A. V. zum Feuer enthalten ist), daß eine Beeinflussung durch die Awestastelle sehr wohl stattgefunden haben kann. Die Angabe des Burhān i Qāfi, daß A. (die persischen Lexikographen vokalisieren zum Teile Urdibihist) die Bedeutung des arabischen nār ('Feuer') habe, fällt nicht ins Gewicht. In der Päläviliteratur (Stellenangaben bei Gray, l. c. 357) äußert sich die Beziehung dieses Aməša Sp. zum Feuer nur darin, daß er — wie im jüngeren Awesta — in Verbindung mit dem Feuer auftritt.

liniger Entwicklung aus dem Rtabegriff erwachsen ist, erweist sich die Vorstellung von Aša V., dem Genius des Feuers, als ein künstliches Gebilde, als eine späte Konstruktion. Sie ist offenbar das Ergebnis gelehrter Spekulation, die sich durch ‚the general principles of comparative religion‘ (Gray, Arch. f. Rel. 7, 352) nicht hat abhalten lassen, dem Aməša Sp. Aša V. wegen seiner Beziehung zum Feuer eben das Feuer und, wie noch gezeigt werden soll, auch den übrigen Aməša Sp. auf Grund ihrer besonderen Beziehungen bestimmte Gebiete der Natur als Verwaltungsgebiete zuzuweisen. Nach unseren Ausführungen über das Verhältnis des kultischen *aša* zum Feuer steht es natürlich auch fest, daß dieses Verhältnis nicht etwa einen Feuergott voraussetzt, der den Namen Aša oder einen anderen Namen geführt hätte und in der gaßischen Religion zu einer Abstraktion ‚vergeistigt‘ worden wäre, um in späterer Zeit in seine ehemalige Funktion einer Feuergottheit wieder eingesetzt zu werden. Man wäre sonst zu der unsinnigen Annahme genötigt, daß auch die Verknüpfung des kultischen *ṛta* mit dem Feuer und mit dem Feuergott Agni eine Feuergottheit namens Rta oder ähnlichen Namens zur Voraussetzung habe! Auch der Umstand, daß Aša V. im jüngeren Awesta und in der Päläviliteratur als Aməša Sp. unmittelbar neben Atar erwähnt wird, weist darauf hin, daß Aša V. nicht als eine wirkliche Feuergottheit angesehen worden, geschweige denn ein alter Feuergott gewesen ist. Bei keinem der anderen Aməša Sp. können wir mit solcher Bestimmtheit wie bei Aša V. behaupten, daß die Abstraktion, die Verkörperung und Vergöttlichung eines wichtigen religiösen Begriffes, alt, die konkretere Auffassung aber jüngeren Datums ist.

Diese konkrete Gestaltung des Aša stellt also einen ganz unwesentlichen Unterschied zwischen dem Rta und dem Aša dar. Und ebenso unwesentlich ist auch für die Frage der Verwandtschaft zwischen den Ādityas und den Aməša Sp. der Umstand, daß Aša ein Aməša Sp., das Rta aber nicht ein Āditya ist. Die Verwandtschaft dieser Göttergruppe wird ja schon — und damit kehren wir zu dem Ausgangspunkt des dritten Abschnittes unserer Untersuchung zurück — durch die Tatsache bewiesen, daß der Begriff des Rta nicht nur im Vordergrunde der religiösen Vorstellungen dieser Götterkreise steht, sondern

daß das vedische *ṛta* und das awestische *aša* auch, wie die Vergleichung gezeigt hat, eine überaus große Zahl sehr charakteristischer, aus der indo-iranischen Zeit ererbter Übereinstimmungen aufweisen. Zu dem *ṛta* gesellt sich aber noch ein anderes, beiden Göttergruppen gemeinsames Element, das die Zusammengehörigkeit der *Ādityas* und der *Aməša Sp.* nur noch enger erscheinen läßt. Es ist der Begriff der ‚Herrschaft‘, das vedische *kṣatrá*, das awestische *χšaθra*. Oberflächliche Betrachtung wird natürlich nur die Unterschiede bemerken, die vor allem darin bestehen, daß *χšaθra* nicht nur in seiner begrifflichen Bedeutung gebraucht wird, sondern in den *Gāṇās* auch als Abstraktion einer der ‚weisen Herren‘, im jüngeren Awesta ein *Aməša Sp.*, in der Päläviliteratur Schutzgottheit der Metalle ist, daß dagegen das *kṣatrá* niemals personifiziert erscheint und nicht Name eines *Āditya* ist. Bei näherem Zusehen wird man aber finden, daß *kṣatrá* und *χšaθra* durch eine Reihe wichtiger Übereinstimmungen verbunden sind, hinter denen die Verschiedenheiten als unwesentlich zurücktreten. Zugunsten der Annahme, daß wir auch in der Gemeinsamkeit der Vorstellung von der Herrschaft oder dem Herrschertum der Götter einen Beweis für die nahe Verwandtschaft der *Ādityas* und *Aməša Sp.* sehen dürfen, fällt vor allem der Umstand ins Gewicht, daß das *kṣatrá* innerhalb des Vorstellungsbereiches der *Ādityas* eine nicht weniger hervorragende Stellung einnimmt als das *χšaθra* in dem der *Aməša Sp.* Ich habe schon (p. 139 f.) bei der Vergleichung der *Ādityas* mit babylonisch-assyrischen Gottheiten darauf hingewiesen, daß Herrschaft, Königtum und Herrentum Eigenschaften sind, die an den *Ādityas*, insbesondere an *Varuṇa* und *Mitra*, überaus häufig gerühmt werden. Es ist in der Tat, und zwar nicht allein infolge der Häufigkeit ihrer Erwähnung, unverkennbar, daß diese Eigenschaften von den vedischen Dichtern als den *Ādityas* besonders charakteristisch, mit ihrem Wesen untrennbar verbunden angesehen wurden. Darauf deuten auch die auszeichnenden Epitheta hin, die dem *kṣatrá* der *Ādityas* beigelegt werden. Es ist groß (*māhi*: V, 68, 3), auf tausend Säulen ruhend (*sahasras~~ra~~ṇam*: V, 62, 6), unbestreitbar (*śinuttam*: VII, 34, 11), unanfechtbar (*ná . . . ādhṛṣe*: I, 136, 1), unerreichbar (*anāpyām*: VII, 66, 11), verehrungswürdig, erhaben, überaus hoch (*yajataṁ bṛhāt . . . vārṣiṣṭham*: V, 67, 1),

ungeschmälert (*ārihrutam*: V, 66, 2), lichterfüllt (*gyōtiṣmat*: I, 136, 3) usw., und die Ādityas selbst erhalten die Epitheta *māhikṣatra* (V, 68, 1), *prīyakṣatra* (VIII, 27, 19), *vārṣiṣṭhakṣatra* (VIII, 90 [101], 2), *supārākṣatraḥ* (VII, 87, 6), *ṣṣatraśrī* (I, 25, 5) und *sukṣatrá*. Man nennt sie auch Herrscher (*ṣṣatríya*: VII, 64, 2; VIII, 25, 8; VIII, 56 [67], 1; Varuṇa rühmt sich IV, 42, 1 Indra gegenüber, das Königreich eines Herrschers, *rāṣṭrām ṣṣatríyasya*, zu besitzen) und gleich anderen Göttern auch sehr häufig Könige (*rājan*), Oberherrscher (*samráj*), auch Selbstherrscher (*śararáj*), „die großen Könige, die jugendlichen, die mit guter Herrschaft regieren“ (VI, 51, 4: *mahó rájánah . . . gyónah sukṣatrán ṣṣáyataḥ*), und ihre Mutter Aditi heißt Königsmutter (*rājaputrā*: II, 27, 7). Daß wir es da mit einem alten, ursprünglichen Zug der Ādityas zu tun haben, geht auch aus dem Umstand hervor, daß *ṣṣatrá* und die anderen Bezeichnungen des Herrschertums der Ādityas oft in engster Verbindung mit dem Ṛta erscheinen, so V, 68, 1: *māhikṣatrác ṛtām brhát*; VII, 64, 2: *rājānā maha ṛtasya gopā . . . ṣṣatríyā*; I, 136, 4: *rājānā . . . ṛtāvānā*; VIII, 25, 4: *samrájā derāv ásurā | ṛtāvānāc ṛtām á ghoṣato brhát*, 7: *ṛtāvānā samrájā*, 8: *ṛtāvānā ní ṣṣedatuḥ sámvrājyāya . . . ṣṣatríyā ṣṣatrác āsatuh*; 27, 19: *prīyakṣatrá ṛtām dadhá*; II, 27, 12: *rājabhyā ṛtanibhyah*; 28, 6: *varuṇa . . . sámvrāḥ ṛtāvāḥ*; VIII, 23, 30: *ṛtāvānā samrájā*; V, 63, 7: *ṛtēna víśvam bhūvanam ví rājathah*.¹ Dafür spricht ferner die häufige Verknüpfung des *ṣṣatrá* (*rajan*, *samráj*) mit *asuryā*, dem ‚Herrentum‘, das ebenso wie das Ṛta in erster Reihe den Ādityas, und ganz besonders ihrem Führer Varuṇa, eigentümlich ist. Ich verweise auf V, 66, 2: *tá hí ṣṣatrác . . . samgyāg asuryām áśāte*;²

¹ Hierher gehört auch X, 66, 8: *dhr̥tívratāḥ ṣṣatríyāḥ . . . ṛtāśūpo adhr̥tāḥ*, denn wenn dieser Vers auch an ‚alle Götter‘ gerichtet sein mag, so sind doch auf sie Epitheta der in diesem Liede öfter erwähnten Ādityas übertragen worden. Die Grenze zwischen den Ādityas und ‚allen Göttern‘ ist hier (wie z. B. auch VIII, 27 und X, 63–65) nicht scharf gezogen, woraus aber nicht gefolgert werden darf, daß Aditya auch als eine Bezeichnung aller Götter gebraucht worden ist (vgl. p. 90, Anm. 2).

² Ähnlich von Indra VII, 21, 7: *devás cit te asuryāya pūrvé ’nu ṣṣatráya mamire sáhm̐si*. Wie das *asuryā* (VI, 20, 2) ist auch das *ṣṣatrá* (VI, 25, 8) dem Indra von den Göttern verliehen worden. Obwohl dem Indra ziemlich oft das *asuryā* (auch *asuratvá*) zugeschrieben und das Epitheton *ásura* beigelegt wird und auch noch andere Götter als Asuras und In-

IV, 42, 1f.: *māma . . . rāṣṭrām kṣatṛīyasya . . . ahām rājā . . . māhyam tāny asuryāṇi prathamā dhārayanta*; VIII, 25, 4; *sām-rājā devāv āsura* (8: *kṣatṛīyā kṣatṛām āsatuh*); I, 24, 14: *āsura pracetā rājan*; II, 27, 10: *varuṇāsi rājā . . . asura* (vgl. X, 132, 2); VIII, 42, 1: *āstabhnād dyām āsuro viśvāvedāh . . . | āsidad viśvā bhūvanāni samrāt*. Auch bei babylonisch-assyrischen und ägyptischen Göttern (oben p. 140ff. und 162, Anm.) sind wir der Vereinigung von Herrentum und Königtum mit dem Recht begnet. Mit dem *asuryā* ist aber auch noch die Weisheit, die Allwissenheit eng verbunden. Man vergleiche VIII, 42, 1 (Varuṇa): *āsuro viśvāvedāh*, VIII, 25, 3 (Mitra-Var.): *tā mātā viśvāvedasāsuryāya . . . jajāna*, VIII, 27, 20 (Ādityas): *asurāh . . . viśvavedasah*, I, 24, 14 (Varuṇa): *asura pracetā rājan* (von Indra VIII, 79 [90], 6: *tvā . . . asura prācetasam*, von Brhaspati in

haber des *asuryā* bezeichnet werden, so ist es doch nicht zweifelhaft, daß die Ādityas als die eigentlichen, ältesten Asuras und Besitzer des *asuryā* angesehen wurden (vgl. schon Bergaigne, Rel. véd. III, 87f.). Daß die Asurawürde des Indra jüngeren Datums und wie seine Satzungen und seine Beziehung zum Rta (oben p. 155, Anm.) aus dem Vorstellungsbereich der Ādityas entlehnt ist, wird schon durch die sehr auszeichnenden und ein höheres Alter ausdrückenden Attribute (*ākṣitam jyēṣṭham*: VII, 65, 1; *prathamā*: IV, 42, 2), die dem *asuryā* der Ādityas beigelegt worden, wahrscheinlich gemacht. Das des Indra wird nur *brhāt* (VI, 30, 2) und *ādābhya* (X, 54, 4) genannt. Die Ādityas sind nicht nur Besitzer, sondern auch Wächter des *asuryā* (II, 27, 4), und ihre Mutter Aditi hat sie zum *asuryā* geboren (VIII, 25, 3), während dem Indra (und darin zeigt sich das Nichtursprüngliche seiner Beziehung zum „Herrentum“) das *asuryā* wie das *kṣatṛā* bei der Ausführung seiner Heldentaten von den Göttern verliehen worden ist. Auch der Umstand, daß von dem *asuryā* des Indra in ähnlichen Wendungen wie von dem *asuryā* und *kṣatṛā* der Ādityas die Rede ist (vgl. VI, 20, 2: *divo nā tibhyam ānu indra . . . asuryām devēbhīr dhāyī viśvam* mit VI, 67, 5: *viśve yād vām . . . kṣatṛām devāso ādaduh*; VI, 36, 1: *yād devēsu dhārāyathā asuryām* mit VI, 67, 6: *kṣatṛām dhārāyethe ānu dyūm*, V, 68, 3: *māhi vām kṣatṛām deveṣu* und — etwas abweichend — IV, 42, 2: *māhyam tāny asuryāṇi . . . dhārayanta*, VII, 66, 2: *yā dhārāyanta devāh . . . asuryāya*; X, 99, 2 von Indra: *prthim yōnim asuratvā savāda* mit VIII, 42, 1: *āsuro viśvāvedāh . . . | āsidad viśvā bhūvanāni samrāt*, VIII, 25, 8: *nī pēdatuh sāmrajyāya . . . kṣatṛīyāh*, I, 25, 10, und darnach von Agni VII, 30, 3: *ny āgnih sidad āsuro nā hātā*; ferner VIII, 79 (90). 6: *tvā . . . asura prācetasam* mit I, 24, 14: *asura pracetā rājan*, VIII, 42, 1: *āsuro viśvāvedāh*), beweist die Abhängigkeit Indras von den Ādityas in Bezug auf das *asuryā*.

einem von Vorstellungen des Ādityakreises durchsetzten Liede II, 23, 2: *te asurya prācetasah*, von dem den Ādityas nahestehenden Savitar IV, 53, 1: *āsurasya prācetasah*) und etwa noch I, 25, 20 (Varuṇa): *trāp rīśvasya medhira . . . rājasi*. Weisheit und Allwissenheit ist also nicht ein Attribut, das den Ādityas wie anderen Göttern im Eifer des Lobens beigelegt worden ist, sondern ein in der Allherrschaft der Ādityas begründeter Zug: ihnen, den Königen, ist ja selbst das Fernste nahe (II, 27, 3).

Im wesentlichen durchaus ähnliche und verwandte Verhältnisse lassen sich für das awestische *χšaθra* konstatieren. Das *χšaθra* und das *aša* sind Begriffe, die nicht nur im Vordergrund des religiösen Systems der Gaθās stehen, sondern auch, wie aus zahlreichen Stellen der Gaθās ersichtlich ist, gleich dem *kṣatrá* und dem *rtá* als in engster Beziehung zueinander stehend betrachtet wurden. Der fromme Mann macht durch sein Denken . . . das *aša* gedeihen und Ahura M. gewährt durch Vohu M. das *χšaθra* (Y. 51, 21). Der Guthandelnde hegt durch Wort und Tat das *aša* samt dem guten *χšaθra* (31, 22). Bei der Abrechnung wird das *χšaθra* des Ahura M. denjenigen zuteil werden, welche dem *aša* die Druj in die Hände liefern werden (30, 8), und der Prophet erstrebt das kraftvolle *χšaθra*, durch dessen Mehrung die Druj überwunden werden (das *aša* also triumphieren) wird (31, 4). Unter den religiösen Begriffen der Gaθās treten ja gerade das *aša* und das *χšaθra* insofern besonders hervor, als das Endziel der Religion das Vollkommenwerden (vgl. *ašəm θraošta*: 46, 7), der Triumph des *aša* ist und das Hoffen des Gläubigen sich auf das *χšaθra*, das Reich, d. i. auf das Paradies oder auf das am Ende der Dinge kommende Gottesreich richtet. Die nahe Beziehung des *aša* zum *χšaθra* äußert sich auch darin, daß das *χšaθra*, das vor allem das Reich des Ahura M. ist (daher öfter ‚Dein [*θra, tara, taibyō*] Reich‘), nicht nur als das Reich des Vohu Manah, der Arəmati und des Heilseins (*haurvatātō*), sondern auch als das des *Aša* (51, 2) bezeichnet wird, und daß unter den Genien, welche in diesem Reiche schalten, die göttliche Personifikation des *aša* wohl die hervorragendste Stelle einnimmt. *Aša* ist ja ein Freund (32, 2) und ein wohlerfahrener Berater des Ahura M., mit dessen Hilfe dieser den Frommen und den Nichtfrommen unterscheidet (46,

17). Ahura M. wird angefleht, dem Frašaoštra und dem Propheten selbst die freudereichste Gemeinschaft mit Aša in des Ahura M. gutem Reiche zu verleihen (49, 8). Bei dem ‚Abschluß‘ wird Zaraθuštra zu dem langen Leben, zum Reich des V. Manah, zu den geraden Pfaden zu Aša hin gelangen, bei denen M. Ahura wohnt (33, 5), und Frašaoštra wird mit den anderen Gläubigen dorthin gehen, wo zu Aša sich Arəmati gesellt, wo das Reich im Besitze des V. Manah ist und wo M. Ahura wohnt, um es zu mehren (46, 16). Im Verein mit Aša wird Arəmati — die Genossin des Aša (34, 10) — die Reiche des V. Manah wachsen machen (34, 11), Aša und Arəmati werden Unterstützung gewähren, während V. Manah das Reich zusprechen wird (44, 6; 47, 6), und der Prophet bittet, Aša möge (dereinst) mit Körper, Leben und Kraft begabt sein und Arəmati möge im sonnengleichen Reiche sein (43, 16). Auch Aša selbst schafft das gute Reich als wünschenswerten Anteil herbei (51, 1).

Xšaθra, die göttische Abstraktion, ist zweifellos eine Personifikation des ebenfalls durch das Wort *xšaθra* bezeichneten Herrschertums und der Herrschermacht des Ahura M. Es ist die Gottheit, die mit Ahura M., Arəmati, Aša und V. Manah um Erhörung und Erbarmen angerufen (33, 11), mit Aša und Vahišta Manah angebetet wird (50, 4), zugleich mit Arəmati von Ahura M. erschaffen worden ist (44, 7), bei der großen Wendung mit Spənta Mainyu und V. Manah den Ahura M. begleiten wird (43, 6) und noch manche andere Funktion im Dienste des Ahura M. versieht. Bisweilen kann man wie bei den anderen Abstraktionen zweifeln, ob wir es mit der Personifikation oder mit der begrifflichen Bedeutung des Wortes zu tun haben, so 43, 14: „... wenn mir, o Mazdā, Deine Unterstützung durch Deinen Xšaθra (oder: durch Deine Herrschermacht) vermittels des Aša (oder: vermöge der Befolgung des Rechtes) zuteil wird.“ Die Bedeutung ‚Herrschermacht‘ liegt z. B. vor in 34, 15: *xšmākā xšaθrā ahurā fəraēəm rasnā hai-θyēm dā ahūm* („durch Eure H., o Ahura, mögest Du das durch Euren Willen für die Vollendung reife Leben verwirklichen“), wo die Herrschermacht auch den göttlichen Gefährten des Ahura M. zugeschrieben wird. Daß die Herrschermacht ein ebenso wesentlicher Zug des Ahura M. wie des Varuṇa und der anderen Ādityas ist, ersieht man ferner daraus, daß Ahura

M. (49, 10) als *mazā.χšaθra* ‚große Herrschermacht besitzend‘, vgl. Barthol., Air. Wtb. 1180)¹ angerufen wird, womit schon Bartholomae (l. c.) die Bezeichnung des Mitra und des Varuṇa als *māhikšatrau* (V, 68, 1; vgl. auch 3: *māhi vām kšatram*) verglichen hat. Ahura M. wird (37, 2) ob seiner Herrschermacht, seiner Größe und seiner schönen Werke (*χšaθrāčā mazōnāčā hvaparhāiščā*, vgl. RV. VII, 88, 4: *vāruṇaḥ . . . cakāra svāpā māhobhiḥ*) angebetet. Er wird auch (35, 5) *huχšaθrō.tama* ‚beste Herrschaft führend‘ genannt. In den Gāthas läßt die Frage (44, 20): ‚Sind denn etwa, o Mazda, die Daēvas gute Herrschaft führend (*huχšaθrā*) gewesen?‘ noch erkennen, daß auch Ahura M. und seine Genien in der gathischen Religion als *huχšaθra* bezeichnet worden sind. Doch selbst wenn dem nicht so wäre, würde man an dem hohen Alter der erst in jüngeren und unmetrischen Awestastellen auftretenden Bezeichnung des Ahura M. und der Aməša Sp. als *huχšaθra* nicht zweifeln dürfen. In den Gāthas ist offenbar die Vorstellung von der guten weltlichen Herrschaft des Ahura M. hinter der Vorstellung von dem auf das jenseitige Leben und auf die letzten Dinge sich beziehenden ‚guten Reiche‘ (*rohu χšaθram*) zurückgetreten, weil dieses als die Verkörperung und Erfüllung der auf das Jenseits und auf den endgültigen Sieg des Aša gerichteten Hoffnungen für den Propheten und für seine Zuhörer im Vordergrund des Interesses stand. Aber wie nicht nur die Beziehung des aša auf die Pflege des Ackerbaues und der Viehzucht, sondern auch die Verbindung des aša mit eschatologischen Vorstellungen, insbesondere seine Verknüpfung mit dem Feuer des großen Gerichtes und das Ausmünden des Gegensatzes zwischen dem aša und der *druj* in einen großen Endkampf des Aša und der Druj eine von dem iranischen Propheten bewerkstelligte Erweiterung und Ausgestaltung der in ihrer vollen, ursprünglichen Reinheit noch im Adityakult des RV. erhaltenen Vorstellung von dem

¹ Auf den Vokativ *mazā.χšaθrā* folgt hier der Instrumental *vazdarəha*. Bartholomae verbindet ihn mit *irā* und übersetzt ‚mit beständiger Tatkraft‘. Da *ašavazdah* zu *rtānya vedhāh* gehört (vgl. p. 197), darf man vielleicht auf RV. III, 59, 4 (an Mitra): *rājā suksatrá ajaništa vedhāh* verweisen. Es scheint also *vazdarəhā* Instrumental eines Nomen actionis *vazdah* zum ai. Nomen agentis *vedhās* (vgl. *apas* und *apās* usw.) zu sein und wie das *χšaθra* eine Eigenschaft des Ahura M. auszudrücken.

aša als einer kosmischen, moralischen und kultischen Potenz bedeuten, so ist es auch unverkennbar, daß das mit den jenseitigen und eschatologischen Funktionen des *aša* eng zusammenhängende gute, kraftvolle (*aojōnglwaṭ*: 31, 4), sonnengleiche (*χōng.darasa-*: 43, 16), erhabene (*ərəša-*: 44, 9), sich nicht mindernde (*ayšaonwamnəm*: 28, 3), durch Ahura M., Aša, V. Manah, Arəmati gemehrte und wachsen gemachte (*varəd-, yaxš-*) Reich als Stätte seligen jenseitigen Lebens und als künftiges Gottesreich durch theologische Spekulation und Umdeutung aus der einfacheren und ursprünglichen Vorstellung von dem himmlischen Herrschaftsgebiet des Ahura M. sich entwickelt hat. So ist das mit dem ‚langen (= ewigen) Leben‘ identische Reich mit den geraden Pfaden des Aša, bei denen Ahura M. wohnt (33, 5), das Reich, in dem Ahura M. mit Hilfe seines erfahrenen Beraters Aša den Frommen und den Nichtfrommen unterscheiden wird, ursprünglich das himmlische Herrscherreich des ‚Weisen Herrn‘ und der mit ihm verbundenen Gottheiten gewesen, in dem die himmlischen Erscheinungen den geraden Pfad des *aša* gehen und Ahura M., der alles wahrnehmende und nicht zu täuschende (p. 183), durch das *aša* den Anhänger des *aša* und den der *druj* unterscheidet, wie Varuṇa und die anderen Adityas, die Herren und Herrscher, die alles bemerkenden und untrüglichen Hüter des *pta*, das Gute und das Böse schauen.¹ Daß wir nicht etwa vedische Anschauungen der Religion der Gaṇās willkürlich unterchieben, geht schon daraus hervor, daß wir das Vorkommen der ursprünglichen, von Jenseits- und eschatologischen Vorstellungen noch nicht verhüllten Anschauungen über das Aša in den Gaṇās festgestellt (oben p. 174 ff.: Mazda überschaut in seinem Auge wachsam alles sündhafte Handeln durch das leuchtende Aša) und so das Ergebnis der Vergleichung mit den vedischen Verhältnissen bestätigt gefunden haben. In der Tat weisen die Gaṇāreligion und die Adityaverehrung auch in bezug auf das *kṣatra-χšaθra* noch auffallende Übereinstimmungen auf, durch die nicht nur die Verwandtschaft der indischen und iranischen Vorstellungen von

¹ Auch die Idee des jüdischen Gottesreiches (vgl. Bousset, *Rel. d. Judent.*, 245 ff.) beruht auf der Vorstellung von Jahvehs, des Königs, ewiger Herrschaft und seinem himmlischen Herrscherreiche (vgl. z. B. Psalm 103, 19; 145, 11–13).

dem *kṣatrā* und dem *χšaθra*, sondern auch die Ursprünglichkeit der indischen Auffassung erhärtet wird. Wie beim *χšaθra*, so ist auch beim *kṣatra* mit der Vorstellung der ‚Herrschaft‘ die auch hier nicht scharf geschiedene Vorstellung des ‚Herrschaftsgebietes (Reiches)‘ verbunden. Sie liegt vor, wenn RV. V, 62, 6 von dem tausendsäuligen (*sahásrasthūnam*) *kṣatra* der beiden Könige Mitra und Varuṇa die Rede ist. Denn diese beiden Könige sitzen (II, 41, 5) in dem festen, höchsten, tausendsäuligen (*sahásrasthūne*) Sitze. Auch beim ‚lichterfüllten‘ (*jyōtiṣmat*: I, 136, 3) *kṣatra* spielt wohl der Gedanke an das Herrscherrreich mit hinein (vgl. X, 65, 5 von Mitra-Var.: *gyāyor dhāma dhármanā vácate bhāt*; III, 56, 8: *trīr uttamā dāyāśā rocanāni trāyo vājanty dśurasya vīrāḥ | ptāvānah . . . duḥābhāsaḥ*), und das ‚sonnengleiche‘ (*χṣng.darəsa*) *χšaθra* der Gāōās erinnert an RV. V, 63, 2: *samrājāḥ asyā bhūraṇasya rājatho mītrāvaruṇa vidātḥe svardīśā*. Ferner entspricht wohl das ‚kraftvolle‘ (*aojōnghrat*) *χšaθra* des Ahura M. der unangreifbaren (*nā . . . ādhīṣe*: I, 136, 1) Herrschaft des Mitra und des Varuṇa, und die Mehrung und das Wachsenmachen des *χšaθra* durch Aša - - die Mehrung durch V. Manah und Arəmati ist wohl der durch Aša nachgebildet — läßt sich damit vergleichen, daß die Adityas, die durch das Rta die ganze Welt beherrschen (V, 63, 7), durch das Rta erstarken (*ptārdh-*), im Hause des Rta (d. i. in ihrem himmlischen Reiche) erstarkt sind (VII, 60, 5: *vārdhah-*), daß Mitra und Varuṇa, deren Herrschaft (*kṣatrā*) groß ist, das Rta durch das Rta hegend . . ., frei von Trug erstarken (*vārdhete*: V, 68, 3f.), und daß die Größe der Adityas, die die drei himmlischen Lichträume innehaben, groß ist durch das Rta (II, 27, 8f.). Wenn hier auch nicht ausdrücklich von einem Wachsen des *kṣatra* die Rede ist, so besteht doch kein Zweifel, daß die Zunahme der Herrschermacht der Adityas durch das Rta in ihrem himmlischen Reiche gemeint ist.¹ Die hohen (er-

¹ Vgl. auch oben (p. 188f.) über *aša.aojah* als Bezeichnung des eschatologischen Feuers. — Die Verbindung von *kṣatra* mit *erdh* ist noch erhalten in bezug auf Indra (I, 54, 8: *gye ta indra . . . vārdhāyanti māhi kṣatrām*) und in bezug auf Agni (VIII, 19, 33: *tāva kṣatrāni vārdhāyanti*). Aber auch noch von Mitra und Var. V, 69, 1: *trī rocanā . . . utā dyāu . . . dhārayatho . . . | vārdhāmar amātiṃ kṣatīyasya* (indem ihr euch euren Herrscherglanz mehret!).

haben: *vr̥švā*) Reiche haben ihre Parallele in dem *br̥hāt* . . . *v̥r̥šistham̐ k̥ṣatráṃ*¹ der Ādityas, und mit Rücksicht auf die enge Zusammengehörigkeit und Bedeutungsverwandtschaft des *k̥ṣatrā* und des *asuryā* dürfen wir endlich in dem *asuryāṃ ākṣitam* des Mitra und des Varuṇa (VII, 65, 1) das Vorbild und die ursprüngliche Form des *χṣaθrəm ay̥zaonvamnəm*, des sich nicht mindernden Reiches, sehen, zumal da die Vermutung — zu der mich eben das *asuryāṃ ākṣitam*, Andreas und Wackernagel schon vor mir sprachliche Erwägungen (Nachr. Gött. Ges. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1911, 31) geführt haben —, daß *ay̥zin-vamnəm* (vgl. ibid. 1913, 365: Y. 28, 3; von *y̥zi* = ai. *k̥ṣi*, vgl. *y̥zar* = ai. *k̥ṣar*, schwerlich zu ai. *k̥ṣan*) zu lesen sei, berechtigt zu sein scheint. Aus all dem folgt aber, daß auch die Idee des ‚guten Reiches‘, der Stätte des wünschenswerten Seins (*v̥r̥iyā stōiš*: Y. 43, 13), aus der in dem Epitheton *huχṣaθra* deutlich zum Ausdruck kommenden Vorstellung von der guten himmlischen Herrschaft des Ahura M. abgeleitet ist. Und der durch die bisher aufgezeigten Übereinstimmungen schon feststehende Zusammenhang zwischen dem *k̥ṣatra* und dem *χṣaθra* erscheint noch enger infolge des Umstandes, daß das *huχṣaθra* entsprechende Beiwort *suk̥ṣatrā* vor allem den Ādityas beigelegt wird, für die das *k̥ṣatra* ebenso charakteristisch ist wie das *r̥ta*.

Ich habe schon auf die enge Verknüpfung des *k̥ṣatra* der Adityas mit ihrem *asurya* hingewiesen. Sie sind nicht nur Besitzer des *asurya*, des Herrentums, sie, und sie vor allem, heißen auch Asuras, ‚Herren‘, und ursprünglich sind offenbar sie allein als Asuras bezeichnet worden. Nun ist allerdings im Awesta von einem **ahurya* des höchsten Gottes und seines Kreises nicht die Rede. Aber die Eigenschaft des Herrentums kommt ja doch zur Genüge darin zum Ausdruck, daß nicht nur die höchste Gottheit ein *ahura* ist, sondern auch die mit ihm verbundenen Gottheiten die Bezeichnung *ahura* erhalten (p. 103).² Und die feste Verbindung des *χṣaθra* mit dem Herren-

¹ Vgl. von den Ādityas X, 63, 4: *divō var̥mānaṃ vasate* (in des Himmels Höhe kleiden sie sich').

² Ob *āhūrya* (statt *āhurya*) als Beiwort der Aməša Sp. in der Halbzeile *taṣmanəm āhūryanəm* : Yt. 13, 82 (= 19, 15; Y. 26, 3) ebenso zu beurteilen ist wie etwa *āhūrī* als Attribut von *daēnā* ‚Religion‘ (hiebei neben *māzdayasnī*), also ‚zu Ahura (Mazdā) gehörig‘ bedeutet, oder

tum offenbart sich darin, daß nicht nur der höchste Ahura, sondern auch die anderen Ahuras Besitzer des *χšaθra* (auch im Sinne von ‚Herrschermacht‘, vgl. oben Y. 34, 15: *χšmākā χšaθrā* . . .) sind,¹ und daß die Personifikation des *χšaθra* selbst ein Ahura ist. Dieses Herrentum des iranischen Götterkreises aber ist ebenso wie das *asurya* der Ādityas mit der Weisheit eng verbunden. Die Bezeichnung des höchsten Gottes als *ahurō mazdā* (‚der weise Herr‘) und der ganzen Göttergruppe als *mazdā ahurānshō* (‚die weisen Herren‘) stellt ebenso wie die Bezeichnung des Varuṇa als *ásuro viśravedah* (auch *ásurah prācetah*) und der Ādityas als *asurā viścavedasah* (p. 206 f.) eine das Wesen beider Götterkreise zum Ausdruck bringende, feste und zweifellos alte Verknüpfung der Attribute ‚Herrentum‘ und ‚Weisheit‘ dar. Sehr mit Unrecht würde man dagegen einwenden, daß auch andere Götter als die Ādityas, wie insbesondere Agni, weise genannt werden. Die Weisheit Agnis,

ásurā, dem Beiwort des Varuṇa (V, 85, 5) entspricht und im Sinne von ‚ahurisch; zu den Ahuras gehörig‘ zu verstehen ist, läßt sich schwer entscheiden. Für die ersterwähnte Möglichkeit spricht der Umstand, daß in der folgenden Strophe (83) Ahura M. als Vater der Am. Sp. erscheint. Diese Bedeutung ist wohl auch für *āhūrya* als Beiwort des Sraoša (Y. 3, 20 usw.), des Sraoša des Ahura M. (Y. 33, 5; 43, 12), anzunehmen, obwohl auch Sraoša zu den Ahuras gehört (vgl. p. 87; 106 f.). Wenn Viśtāspa (Yt. 13, 99) und der rechtgläubige Karsna (106) *āhūrya* genannt werden, so ist es kaum zweifelhaft, daß dieses mit den anderen Beiwörtern (*taṣma*, *tanumāθra* und *daršidru*) von Sraoša auf diese zwei Gläubigen übertragen worden ist. Da uns aber in der Strophe Yt. 13, 82 und in einem Teile der zwei folgenden Strophen eine zweifellos alte Schilderung der Am. Sp. erhalten und die Halbzeile *taṣmanam āhūryanam* nicht verdächtig ist, ein späteres Einschubsel zu sein, halte ich es für sehr wohl möglich, daß dieses *āhūrya* ein altes Beiwort der Am. Sp. ist und ‚ahurisch; dem Geschlechte der Ahuras angehörig‘ bedeutet.

¹ Es wird wohl nicht Zufall sein, sondern auf einem engeren Zusammenhang zwischen dem vedischen und dem awestischen Herrschertum und Herrentum beruhen, wenn das *asurya* ebenso wie das *χšaθra* die Macht einschließt, gute Wohnstätten zu verschaffen. Vgl. VII, 65, 2 (Mitra-Var.): *tá hi devánām ásurā . . . naḥ kṣitih karatam tvjáyantāh* (I, 40, 8: *ópa kṣatrāni prñcitā . . . bhayé cit suksītīm dadhe* vom Verehrer des Agni) mit Y. 29, 10: *yūžem acibhyō ahurā . . . datā . . . χšaθramēñ ava! volū manashā yā hušitīš rānqmīā dāt* und 48, 11: *kadū mazda . . . arəmatīš jimat χšaθrā hušitīš vāstravāñ*. Vgl. auch VII, 64, 4 (Mitra-Var.): *tō rājāñā suksītis tarpayethām*.

mag er nun als *vidvān*, *viśvāvedāḥ* oder als *prācetaḥ* bezeichnet werden, ist nahezu durchwegs die Weisheit des priesterlichen Gottes, des Hotar, Götterboten und Opferfahrers, der in allem, was auf das Opfer Bezug hat, Bescheid weiß. Bei den anderen Göttern ist bezeichnenderweise von Weisheit und Allwissenheit nur selten die Rede. Selbst wenn wir *viśvāvid* und *viśvāvedas* überall nur auf das Wissen und nicht auch auf materiellen Besitz beziehen, wird diesen Göttern Wissen zumeist doch nur nebenher, wie Gnade, Freigebigkeit, Größe u. dgl. m., zugeschrieben. Und *prācetas* und *vidvās* meinen überdies öfter den Besitz eines speziellen Wissens, bei Indra z. B. des Kundigseins in Bezug auf Opfer, Soma, Kampf und Befreiung der Kühe, bei den Aśvin in Bezug auf Rettung und Heilung. Von ganz anderer Art ist das Wissen der Ādityas. Unergründliche Weisheit (vgl. *gabhirāḥ*: II, 27, 3) und Allwissenheit sind ein integrierender Bestandteil des Wesens der Ādityas wie das Herrentum, das Herrschertum, die Fähigkeit, alles zu sehen, das Hüten des Rechtes, die Untrüglichkeit, das Gehen und Führen auf geradem, rechtem Wege, das Bewachen der Satzungen und das ganz eigenartige Verhalten gegenüber der Sünde, hängen mit diesen Eigenschaften der Ādityas organisch zusammen und vereinigen sich mit ihnen zu einem geschlossenen Bilde dieses Götterkreises. Durch *vidvās* (I, 24, 13f.: *vājā vāruṇāḥ* . . . *vidvān ādabdhakā* . . . *kṣāyau* . . . *asura prāceta rājan*; vgl. auch *vidvā* von Ahura M.: Y. 45, 3; 48, 2), *mādhira*, *prācetas* und *viśvāvedas* werden die Ādityas als Gottheiten charakterisiert, bei denen Weisheit und Allwissenheit zu den hervorstechendsten Merkmalen ihres Wesens gehören, und die gerade den Ādityas eigentümliche Verbindung dieser Epitheta mit *rājan*, *asura*, *asuryā*, *īrāj*, *īś* (X, 63, 8: *yā īśire bhūvanasya prācetasah*) — vgl. auch *gītso rājā vāruṇāḥ*: VII, 87, 5 — ist von solcher Art, daß man in ihr nicht eine zufällige Nebeneinanderstellung zweier besonders charakteristischer Eigenschaften der Ādityas, sondern den Ausdruck der aus älteren Zeiten überlieferten Vorstellung von den Ādityas als weisen und allwissenden Herrschern und Herren wird erblicken müssen.¹ Unter diesen Umständen wird man

¹ Wie ich schon oben (p. 206 f.) angedeutet habe, dürfen wir wohl annehmen, daß in VIII, 79 (90), 6: *tvā* . . . *asura prācetasam* (von Indra) und

nicht in Abrede stellen dürfen, daß zwischen *ásuro viśravedāh* (Varuṇa) und *ahurō mazdā*, der Bezeichnung des höchsten iranischen Gottes, sowie zwischen *ásurā viśravedasaḥ* und *mazdā ahurāshō*, den Bezeichnungen der indischen und der iranischen

IV, 53, 1: *savitir . . . ásurasya prācetasah* Nachbildungen der Bezeichnung des Varuṇa als *ásurah prācetāh* vorliegen, zumal da der Einfluß von Vorstellungen des Ādityakreises in II, 23, 2: *te asurya prācetaso* (Genetiv) *bṛhaspate* (und in den folgenden Versen desselben Liedes) zweifellos ist. Dasselbe gilt wohl auch für Soma IX, 97, 56: *viścatū . . . manōsi . . . viścasya bhūvanasya rājā*. Dies wird schon durch den Umstand wahrscheinlich gemacht, daß in den Versen 42 und 49 des Mitra und des Varuṇa Erwähnung geschieht, in 48 Soma *ptávā* und (wie Agni I, 73, 2) *devō nā yāh savitā satyāmanmā*, in 19 *ādabdhah* heißt, öfter vom Rta (in kultischem Sinne) die Rede ist und in 43 vom Gegensatz des *rjū* und des *vrjūd*, in 18 vom Auseinanderhalten (Unterscheiden) des geraden und krummen Wandels der Menschen (*granthim nā vi śya grathitām . . . rjū ca gātim vrjinām ca*; VI, 51, 2, VII, 60, 2, IV, 1, 17: *rjū marteṣu vrjinā ca pāśyan* von dem zu Mitra und Varuṇa in nächster Beziehung stehenden Sūrya; II, 27, 3: *ādityasaḥ . . . | antōh paśyanti vrjinōtā sādū* und die sinnverwandten Worte, mit denen X, 124, 5 Indra das Wesen seines in den Hintergrund gedrängten Rivalen Varuṇa kennzeichnet: *ptēna rājann ānṛtaṃ viśinān*). Ferner erinnert V. 18 in Verbindung mit 30: *raja nā mitrām prā mināti dhiraḥ* an X, 89, 3 und 8 f.: *vī yāh . . . jñānmanī . . . cikāya . . . paṇyā indra dhīro 'sir nā pārcva vrjinā kṛnōsi | prā yē mitrāsyā vāruṇasya dhāma . . . minānti mitrām || prā yē mitrām . . . prā vāruṇam minānti*. Die Somahymnen verraten ja auch sonst noch oft genug sehr deutlich den Einfluß des Ideenkreises der Adityas. Ich verweise nur auf I, 91, 1 ff.: *rājīṣṭham ānu nesi pānthām . . . sudākyo viśravedāh . . . rājño nā te vāruṇasya vṛatāni* usw.; VIII, 48, 2: *ādītir bhavāsi*, 9: *yāt te vāgām pṛamināma vṛatāni*; IX, 48, 4: *gojñm ptāsya*; 66, 24: *ptām bṛhāt chukrām jyōtir ajjanat*; 107, 15: *ārgan mitrāsyā vāruṇasya dhārmanā prā hinvāno ptām bṛhāt*; 86, 33: *ptāsya yati pathibhiḥ*; 89, 2: *ptāsya nācam āruhad rājīṣṭham*; 87, 3: *videḍa nṛitām yād asam apṛyāṇ gūhyāṇ nāma gōnām* (vgl. VIII, 41, 5 von Varuṇa: *yā usṛāṇam apṛyā vēda nāmanī gūhyā*). Diese und andere Ähnlichkeiten beruhen nicht etwa auf der Identität des Soma und des Varuṇa (die ich auch aus IX, 95, 4 nicht mit Hillebrandt, V. Myth. 3. 39 herauszulesen vermag), sondern auf der Entlehnung von Adityavorstellungen. Darum erscheint Allwissenheit öfter neben Untrüglichkeit (vgl. p. 182. Anm. 2). Besonders deutlich ist X, 11, 1 (Agni): *ādabhyah | viścam sū veda vāruṇa yātha*. Als Beispiele sicherer Entlehnung des *asuryā* seien noch erwähnt VI, 74, 1: *sómāndrā dhārāyethām asuryām* (in 3 Bitte um Befreiung von der am Körper haftenden Sünde, in 4 von der Fessel des Varuṇa) und V, 51, 11 *ásurah* von dem insbesondere mit Bhaga eng verbundenen Pusan.

Göttergruppe, ein alter Zusammenhang besteht. Dabei ist es natürlich gleichgiltig, ob *višvāvedas* in dieser Verbindung mit *ásura* ursprünglich ist oder an die Stelle von *vidvās*, *prácetas*, *médhira*, *sumedhās* oder eines dem aw. *mazdā* noch genauer entsprechenden Wortes getreten ist. Ich halte es sogar für wahrscheinlich, daß nicht nur die die Weisheit des Asura Varuṇa und der anderen Ādityas bezeichnenden Ausdrücke abgewechselt haben, sondern daß auch das Wort *mazdā* sich erst später mit *ahura* zu den ständigen, festen Verbindungen *ahurō mazdā* und *mazdā ahurābhō* vereinigt hat. Denn Ahura M. wird in den Gāthas auch noch *vidvā* (Y. 45, 3; 48, 2) und Yt. 12, 1 außerdem *višpō.viθvā* (neben *adāoyō.χratuš* *adāoyō*) genannt, und der Mihr Yašt schildert den Miθra, der, wie ich zum Teile schon oben (p. 181 ff.) angeführt habe, nicht nur mit Ahura M., sondern auch mit den Ādityas in einer Reihe charakteristischer Züge und Epitheta übereinstimmt, als *višpō.viθvā* *adāoyamū* (10, 24; 60) und (35) *χsayantəm*, *χsayamnam* (dies vielleicht statt *adāoyəm*) *višpō.viθvābhōm* (vgl. R.V. I, 24, 13 f.: *rāruṇaḥ* . . . *vidvān* *ādabdhāḥ* . . . *kṣāyan* und die p. 182, Anm. 2 zitierten Stellen, in denen *višvāvedas* und ähnliche Ausdrücke oder — awestischem *nōit* *diržaidyāi* *višpā.hižas* *ahurō* [p. 183] und *viθašta* *adāoyamū* [p. 181] entsprechend — Wendungen wie *vicakṣayā*, *bhūricakṣas*, *bhūryakṣā* usw., die das Wahrnehmen der entferntesten und verborgensten Dinge, also die Allwissenheit der Götter bezeichnen, neben *ādābhya* und *ādabdhā* erscheinen). Für keinen Fall darf man aus dem Mangel vollständiger wörtlicher Übereinstimmung zwischen *ásuro višvāvedāḥ*, *ásura višvāvedasaḥ* und *ahurō mazdā*, *mazdā ahurābhō* etwa das Recht ableiten, die Annahme, daß diese Bezeichnungen des Varuṇa und der anderen Ādityas sowie des höchsten iranischen Gottes und seiner Genien als weiser (allwissender) Herren eng zusammengehören und gemeinsamen Ursprungs sind, in Frage zu stellen. Wie verfehlt es wäre, an dem bisher geübten Verfahren, das für die Forschung über die Beziehungen zwischen Veda und Awesta geradezu verhängnisvoll gewesen ist, festzuhalten, an dem Verfahren, nur völlig Übereinstimmendes als verwandt anzuerkennen, wird auch durch eine andere hierher gehörige Tatsache bewiesen. Ich meine nämlich, daß der *māyá* (der Zauberkunst) der Asuras die awestische

yaoxšti (vgl. ind. *yukti* in der klassischen Literatur ‚Zaubermittel, Kunstgriff, List‘) entspricht. Wenn *yaoxšti* auch dem Tištrya (Yt. 8, 45; 49) und dem Monde (Yt. 7, 5) zugeschrieben werden, so gewinnt man aus der Vergleichung der in Betracht kommenden Stellen doch den bestimmten Eindruck, daß *yaoxšti* insbesondere dem Miθra eigentümlich ist. Er wird nicht nur *yaoxštivant* (Yt. 10, 61), sondern auch *pouru.yaoxšti* (ibid.) und *hazaəra.yaoxšti* (35; 107), also über viele und über tausend Zauberkünste verfügend genannt. Und es ist sehr bezeichnend, daß diese Epitheta in engster Verbindung mit Wendungen erscheinen, die gerade für Miθra charakteristisch sind und die besagen, daß Miθra als himmlischer Herrscher (*xšəyantəm*) allwissend ist, alles hört und alles sieht, insbesondere jeden Miθra-betrüger bemerkt, die Schuld rächt (*arənať.əəšəm*)¹ und nicht zu täuschen ist (*ađəoyamnam*). Ihm hat Ahura M. tausend Zauberkünste verliehen und zehntausend Augen, damit er überallhin schaue, und mittels dieser Augen und mittels dieser Zauberkünste erspäht er den Miθraschädiger und Miθrabetrüger (82).² Daraus darf man schließen, daß die *yaoxšti* des Miθra

¹ An dieser schon von J. Schmidt, KZ. 25, 89 gegebenen Deutung von *arənať.əəšə*, die sich viel später auch mir aufgedrängt hat, wird festzuhalten sein. Ihre Wahrscheinlichkeit wird durch die Einwendungen Bartholomae (Ind. Forsch. 1, 489) nicht beeinträchtigt. Daß *arəna* (= ai. *ṛṇá* ‚Schuld‘) sonst nicht belegt ist, fällt nicht sehr ins Gewicht. Und aus dem folgenden *vinuľať.spādəm* muß nicht geschlossen werden, daß auch in unserem Kompositum das Vorderglied eine Partizipialform (*arənať*) ist. Es ist ja ebenso gut möglich, daß gerade *vinuľať.spādəm* die Schreibung *arənať.əəšəm* (mit dem auch sonst noch vorkommenden *ť* *ə* anstatt *š*) mitverursacht hat. Gegen ein *əəšə* ‚rächend‘ ist auch in formeller Beziehung nichts einzuwenden (vgl. ai. *jəśá*, aw. *sraəša*, übrigens auch das wohl dazugehörige *əəšəmnu* Yt. 19, 93, das nicht mit Barthol., Air. Wtb. 464 als Part. fut. **əəšəymnu* erklärt zu werden braucht). Dazu kommt, daß an einer anderen Stelle (Yt. 10, 26) Miθra ausdrücklich als Rächer an den Miθrabetrügern (*aiaəlarəm miθrō-drujəm*) bezeichnet wird. Es ist demnach nicht zweifelhaft, daß zwischen diesen zwei Beiwörtern des Miθra und den vedischen Wendungen *cāyamānā ṛṇāni* (II, 27, 4), *ceśáro ánrtaśya* (VII, 60, 5) und *yác cá-yadhve* (VI, 51, 7; VII, 52, 2), die mit Beziehung auf die Ādityas gebraucht werden, ein alter Zusammenhang besteht.

² Die unmetrische Stelle *anť āhyō dōiθrāhyō* usw. ist im wesentlichen zweifellos echt und alt und könnte ursprünglich etwa gelaute haben: *āhyō dōiθrāhyō spəsyēiti / miθrō.zyqm miθrō.drujəmča / aicyasča*

vor allem in der auf der Beziehung zur Sonne oder auf der Identität mit der Sonne beruhenden und als Zauberkunst vorgestellten Fähigkeit besteht, das Treiben der Mißrabetrüger, die ihn zu täuschen suchen, zu durchschauen, sie, ohne daß er selbst getäuscht werden könnte, zu überlisten und zu bestrafen. Ganz ähnlich aber ist die Funktion, die der *māyā* des Mitra und des Varuṇa und der Adityas überhaupt zufällt. Zwar ist die *māyā* auch als die Zauberkraft vorgestellt worden, durch die Mitra und Varuṇa (und ähnliches wird auch von anderen Göttern ausgesagt) die Wunderwerke der Natur (Sonne, Morgenröten usw.) geschaffen haben und immer wieder in Erscheinung treten lassen. Aber daneben tritt doch die *māyā*, und zwar nur in Verbindung mit den Adityas, auch als die Zauberkunst auf, durch die diese Götter, vor allem wohl Varuṇa und Mitra mit Hilfe ihres Sonnenauges, das Weltall und seine Satzungen bewachen, alles durchschauen und so die Betrüger, die das Recht verletzen und die Götter zu täuschen vermeinen, überlisten, um sie hernach zu bestrafen. So wird V, 63, 7 an Mitra und Varuṇa gerühmt, daß sie durch die Zauberkunst, wie sie einem Asura eigen ist (*āsurasya māyāyā*)¹ die Satzungen bewachen,

yaṁstibhyo [miśrō] / vīspo.viśtā āśaṇṇāno. Wie in sehr vielen anderen Fällen halte ich es auch hier für unmöglich, die ursprüngliche Form des Textes mit Sicherheit wiederherzustellen, aber die Vermutung ist wohl berechtigt, daß die ursprüngliche Gestalt unserer Stelle sich nicht sehr von der Form unterschieden habe, die die Stelle in meinem Rekonstruktionsversuch erhalten hat.

Es ist durchaus nicht notwendig, hier und in Vers 3: *dyāṁ varṣayatho āsurasya māyāyā* den Asura mit Bergaigne. Rel. véd. 3, 29; 81 als Parjanya oder mit v. Bradke, Dyāus Asura 56 als Divo Asura (Hillebr., WZKM. 13, 320: *pūtṛ āsura*) zu deuten. Die Beziehung auf Parj. ist nicht notwendig, weil M. und Varuṇa auch selbst Regen spenden (Vers 6 desselben Liedes: *dyāṁ varṣayataṁ*), und die Deutung als Divo Asura ist schon deswegen unwahrscheinlich, weil ein vedischer Dichter schwerlich von Göttern, die sonst als die eigentlichen Hüter des Rechtes und der Satzungen (vgl. z. B. V, 69, 1) und auch als Wächter des *asurjā* gelten, ausgesagt hätte, daß sie die Satzungen vermöge der Zaubermacht eines anderen Gottes, und wäre es auch der Asura des Himmels oder Dyāus Asura, bewachen. Meine Auffassung von *āsurasya māyāyā* wird bestätigt durch Ath. V. VI, 72, 1: *yāthāsitāḥ . . . vāpimṣi kṛṇvān āsurasya māyāyā*, wo auch nicht ein bestimmter Asura (hier in feindlichem Sinne) gemeint ist. In X, 177, 1 (*patanḡm aklām āsurasya māyāyā*)

durch das Rta die ganze Welt beherrschen und die Sonne an den Himmeln hinstellen. Und mit dieser Zauberkunst sind die *māyāḥ* identisch, die nach II, 27, 16 gegen den Betrüger (*abhidrūhe*) gerichtet sind und denen der Gerechte und Fromme ebenso zu entgehen wünscht wie den für den Bösewicht geöffneten Schlingen oder Fesseln der Sünde. Selbst der Umstand, daß die Ādityas (X, 63, 4) — wie VI, 52, 15 die Götter überhaupt und I, 190, 4 die Himmel — *āhimāyāḥ* ‚die Zauberkünste des Drachen besitzend‘ genannt werden (*nyedākṣaso ānimīṣantaḥ* . . . | *jyotirathā āhimāyā ānāyaso divo carmāṇaṇi vasate*) rechtfertigt nicht die Ansicht, daß diese *māyā* der Ādityas niederer Zauber, heimtückische List sei (vgl. auch Oldenberg, Rel. d. Veda², 300 ff.). Sie ist mit der *māyā* der Dämonen zwar äußerlich vergleichbar, aber keineswegs von derselben Art. Es ist ja auch nicht etwa niedriger Betrug gemeint, wenn es von den Ādityas II, 27, 3 heißt, daß sie weithin reichend, voll tiefer Weisheit, vieliugig, ohne selbst getäuscht werden zu können, zu täuschen bestrebt¹ sind (*ādabhiṣāso dipsantaḥ*; Änderung in *dipsataḥ*; Siebenz. Lieder 24 ist ebenso überflüssig

ist *asura* weder Parjanya (Bergaigne 3. 86), noch Dyaus (Hillebr. WZKM 13, 320). Am wahrscheinlichsten ist auch hier ‚mit eines Asura Zauberkunst‘, wahrscheinlicher noch als Beziehung auf Varuṇa, obwohl die Sonne als des asurischen Varuṇa (V, 85, 5) oder des Mitra und des Var. Zauberkunst (*māyā*: V, 63, 4 und in E. auch III, 61, 7) bezeichnet wird, während von Dyaus derartiges niemals ausgesagt wird. Ganz ausgeschlossen ist Beziehung auf Dyaus ferner Ath. V, III, 9, 4: *cāratha devā ivāsuramaydyā*. Ebenso ist *asura* in Verbindung mit *nirṇij* (VIII, 19, 23; IX, 99, 1) nicht Dyaus (v. Bradke 51 f.), sondern ‚ein Asura‘, d. i. ‚ein Herr‘; denn *nirṇij* (‚Prachtgewand‘ oder ‚Schmuck‘) ist neben *drapī* das äußerliche Zeichen der Würde eines Asura (so von Varuṇa I, 25, 13) wie Mantel und Herrscherkmütze Abzeichen des Herrtums babylonisch-assyrischer Götter sind (vgl. oben p. 140). Bezeichnend ist schließlich, daß es sich dort, wo in der Nachbarschaft des Dyaus der *māyā* Erwähnung geschieht, um die *māyā* eines von ihm verschiedenen Gottes oder als *māyinaḥ* bezeichneter göttlicher Wesen handelt (vgl. I, 160, 3; VI, 58, 1; I, 159, 4; III, 38, 7).

¹ Wie die Vorstellung, daß die Ādityas und der awestische Mithra nicht getäuscht werden können, sich in den Gāthās in *nōiḥ divōzādyāi* . . . *ahurō* und *θwahyā xratəuš yəm naēiṣ dābayeiti* (vgl. oben p. 183) widerspiegelt, so entspricht wohl der Vorstellung, daß die Ādityas die Bösen zu täuschen bestrebt sind, in den Gāthās (Y. 53, 8) *duṣṭvareṣṇaḥ dafṣnya hēntu* ‚die Übeltäter sollen getäuscht werden‘, d. h. ihre Bosheit soll von

und unberechtigt wie die in [*ā*]*dipsantah* ‚nicht zu trügen gewillt‘: Hillebrandt, Lieder des RV. 83) und das Krumme und das Gute durchschauen, da ihnen als Herrschern auch das Fernste nahe sei. Dieses Täuschen besteht vielmehr darin, daß die Adityas — selbst frei von Trug, Betrug und Sünde (*adrūh*, *adrūhvan*, *ānabhidruh*, *ānāgas*, *anenās*) — den Übeltäter, der sich unbemerkt glaubt und die Götter zu täuschen vermeint, durchschauen, also überlisten und zur Rechenschaft ziehen. Eben diese Täuschung aber ist es, worin die gegen den Betrüger gerichtete *māyā* sich vor allem äußert. Sie ist also nicht böserartige, heimtückische Zauberei, sondern die in der Allmacht und dem erhabenen *asuryā* der Ādityas begründete, mit ihrer Allwissenheit und ihrer Fähigkeit, alles wahrzunehmen, zusammenhängende göttliche Zauberkraft, durch die sie den Betrug des Übeltäters, die Verletzung des Rechtes und der Satzungen zu ahnden, die beabsichtigte Täuschung der Götter zu vereiteln vermögen. Diese Bedeutung der *māyā*, ihr Zusammenhang mit dem Erspähen des Unrechtes, der Sünde, und ihre Verbindung mit den Schuldesseln, der wir schon in II, 27, 16 begegnet sind, läßt sich auch noch in VII, 28, 4: *prāti yāc cāṣṭe āṇṭam anenā dra dritā vāruṇo māyā nah sāt* feststellen, worin Varuṇa durch *māyā* nicht als zauberkundig schlechthin, sondern als Besitzer der gegen die Frevler gerichteten und betätigten *māyā* bezeichnet wird.

Diese Art der *māyā*¹ deckt sich also hinsichtlich der Bedeutung vollständig mit der awestischen *yaōzštī*. Beide sind

Ahura durchschaut und ihre Pläne sollen vereitelt und zuschanden gemacht werden.

Die *māyā* darf man wohl nicht, wie dies Hillebrandt WZKM 13, 316 ff. getan hat, als etwas Einheitliches betrachten. Zu der eben besprochenen Art der *māyā* gesellt sich zunächst die *māyā* als Zauberkunst, durch die die Götter die Wunderwerke der Natur geschaffen haben, und auch diese Art der *māyā* scheint vor allem, ursprünglich wohl allein, den Adityas eigentümlich zu sein, die ‚große Zauberkraft‘, die ebenso unangreifbar ist (*nākir ā dadharṣa*: V. 85, 6) wie der Ādityas Herrschertum und Göttlichkeit (*nā kītas canādhṛṣe*: I. 136, 1). Außer III, 61, 7. V, 63, 4, V, 85, 5f. und VIII. 41. 3 gehören hierher noch IX, 73, 9 (*ptīsyā tāntur vitataḥ . . . vāruṇasya māyāyā*, vorher *ptīsyā gopā nā dūbhāya . . . vidvān sū viśvā bhūvanābhi paśyati*) und X. 85, 17f.: *sūryāyāi . . . mitrāya vāruṇāya ca . . . akaram nāmaḥ || pūrēāparām carato māyāyāitāi*

gegen den Betrüger gerichtet, und wie die *yaoxšti* im Wesen und Wirken des Miθra, so steht auch die *māyā* in dem der Ādityas im engsten Zusammenhang mit dem Herrschertum, der Allwissenheit, dem Wachen und Spähen, der Untäuschbarkeit, dem Wahrnehmen des Verborgenen und dem Rächen der Schuld. Bei Miθra vermissen wir allerdings die enge Verbindung der *yaoxšti* mit dem Herrentum, die der Beziehung der *māyā* zum *asuryā* der Ādityas entsprechen müßte. Aber es ist nicht zweifelhaft, daß das Herrentum auch ein dem Miθra eigentümlicher Zug gewesen ist. Denn Miθra wird noch an zwei Stellen des Mihr-Yašt (25 und 69) als *ahura* bezeichnet. Und daß hier nicht eine zufällige Benennung, sondern ein Überrest alter Überlieferung vorliegt, geht schon daraus hervor, daß die erste dieser Stellen den Miθra *ahurəm gufrəm*, einen weisheitstiefen Herren, nennt. Denn *gufra* entspricht hier dem ved. *gabhirá*, das R.V. II, 27, 3 Beiwort der Ādityas ist. Will man aber *gabhirá* an dieser Stelle in räumlichem Sinne verstehen, so ist doch ein Zusammenhang zwischen

(Sonne und Mond). Diese Zauberkunst konnte dann auch anderen Göttern zugeschrieben werden, die mit ihrer Hilfe wunderbare Dinge zustande bringen, wie den Maruts (V, 63, 6) oder Tvaṣtar (X, 53, 9). Wenn es II, 17, 5 von Indra heißt *ástablmān māyāyā dyām avasrśaḥ*, so ist wohl hiefür eine Stelle wie VIII, 42, 1 (Varuṇa): *ástablmad dyām āsuro viśodvedāḥ* Vorbild gewesen. Denn die *māyā* des Indra ist sonst von ganz anderer Art. Sie ist die Zauberkunst, deren er sich im Kampfe gegen die Dämonen und ihre Zauberkünste bedient, wie ja auch seine Allwissenheit sich besonders auf den Kampf bezieht (vgl. oben p. 214). Indras *māyā* ist überdies die Zauberkunst, vermöge welcher er mannigfache Gestalten anzunehmen imstande ist, eine Kunst, die auch anderen Göttern (wie den Āśvins, Rbhus, Pūṣan) eigen ist. Die *māyā* des Agni äußert sich wie seine Weisheit in seiner priesterlichen Funktion (I, 144, 1; III, 27, 7) und die *māyā* der Āśvins wie ihre Weisheit bei Rettung und Heilung (V, 78, 6). All dem steht die *māyā* der Dämonen als niedriger, heimtückischer Zauber gegenüber. Es ergibt sich also eine Sonderstellung der Ādityas auch in Bezug auf die *māyā*, und diese durch die vedischen Zeugnisse nahegelegte Folgerung erhält jetzt noch eine kräftige Stütze durch den Nachweis der Identität der *māyā* der Ādityas mit mit der *yaoxšti* des Miθra. Auch aus dem Umstand, daß II, 27, 16 neben den *māyāḥ* der Ādityas ihre *pákāḥ* erscheinen und Ath. V. XIX. 66, 1 die *āsura māyīnaḥ* als *ūyojāta . . . ayasmāyāḥ pákair ankināḥ* geschildert werden, darf nicht auf Wesengleichheit der *māyā* der Ādityas und der feindlichen *Asuras* geschlossen werden.

ahurām gufrām und *gabhrávepā ásurah* (I, 35, 7), einer Bezeichnung des Savitar, der den Adityas nahesteht und von ihnen unter anderem auch den Asuratitel übernommen hat. unverkennbar.¹ Daß die *yaozšti* nicht auch dem Ahura Mazda der Gāthas zugeschrieben wird, ist begreiflich. Aber aus dem Umstand, daß nach dem jüngeren Avesta Ahura M. dem Miθra (Yt. 10, 82) und Tištrya (Yt. 8, 45) die *yaozšti* geschaffen und verliehen hat, darf man wohl schließen, daß auch Ahura M., an dem wir schon innerhalb der Gāthas eine Anzahl älterer, den Vorstellungen des Adityakreises nah verwandter Züge festgestellt haben, schon in der ältesten Zeit als Besitzer der *yaozšti* vorgestellt worden ist. Die Wahrscheinlichkeit dieser Annahme wird noch durch die Tatsache erhöht, daß der Ahura M. der Gāthas mit Varuṇa-Mitra und Miθra nicht nur die Eigenschaft des Wächters und Spähers teilt, der das Tun des Betrügers bemerkt (oben p. 175), sondern gleich diesen Göttern auch untäuschbar ist (p. 183) und wie die Adityas bestrebt, die Trugübenden zu täuschen (p. 219, Anm. 1). Wir haben ja vorhin auseinandergesetzt, wie eng die *māyā-yaozšti* mit den Eigenschaften

¹ Selbst wenn wir berücksichtigen, daß das Avesta uns nur in Bruchstücken vorliegt, müssen wir es doch als sehr bemerkenswert ansehen, daß abgesehen von Apam Napāt nur Ahura M. und seine Genienschare, die 'weisen Herren' (p. 103 ff.), die Aməša Spəntas des jüngeren Avesta (vgl. *āhūrīya*, p. 212, Anm. 2), und Miθra als Ahuras betrachtet werden. Es ist also die Folgerung unabweislich, daß ursprünglich nur Ahura M., die Aməša Sp. und Miθra den auszeichnenden Titel *ahura* geführt haben, wie ja auch das ehrende Beiwort *ásura* ursprünglich offenbar nur den Adityas beigelegt worden ist. Wenn nun der aw. Apam Napāt mit dem ved. Apam Napāt nicht nur die glänzende Gestalt (*χsaēta*, vgl. RV. II, 35, 3 f.; 8 usw.), die schnellen Rosse, die Erschaffung der Wesen und die Männlichkeit (vgl. schon Windischmann, Zor. Stud. 185 f. und Hillebr., Ved. Myth. I, 379), sondern auch die Herrenwürde gemeinsam hat (Yt. 19, 51 usw.: *horzantəm ahurəm χsaθrəm*; RV. II, 35, 2: *asuryāśya mahná . . . bhūcanā jajāna*, worin *asuryāśya* zweifellos mit Oldenberg, z. St. als Substantiv zu fassen ist), so ist daraus zu schließen, daß schon in der indoiranischen Zeit von einer Gruppe als Asuras bezeichnete Götter her das Attribut des Herrentums auf Apam N. übertragen worden ist. Ich halte es übrigens für zweifellos (vgl. auch Barthol., Air. Wtb. 548; Oldenb., Rel. d. V.² 118, Anm. 3), daß das Epitheton *χsaθrya* des Apam N. nicht von *χsaθri* 'Weib' abzuleiten ist, sondern 'Herrscher' bedeutet, zumal da es neben dem Beiwort *ahura* steht. Herrentum ist ja mit dem Herrschertum (*kəatra-χsaθra*) eng verknüpft (oben p. 205 f.; 212 f.).

des Bewachens, Spähens und der Untäuschbarkeit zusammenhängen, und wie nahe das Streben, den Betrüger zu täuschen, und die *māyā* der Adityas sich berühren. Und aus den angeführten Tatsachen ergibt sich nicht nur, daß Ahura M. ehemals mit dem Attribut der *yaozšti* ausgestattet gewesen ist, sondern auch, daß dem Miθra, dem unsere Texte nur noch die *yaozšti* und Untäuschbarkeit zuschreiben, außerdem noch wie den Adityas das Streben, die Betrüger zu täuschen, eigentümlich gewesen sein muß. In ähnlicher Weise durften wir (p. 183, Anm. 1) aus der Vergleichung mit den vedischen Verhältnissen den Schluß ziehen, daß Miθra nicht nur als untrüglich (*anairi.društa*), sondern gleich den Adityas auch als nicht trügend (*adra*) vorgestellt worden ist. Ein Beweis für die Identität der *māyā* und der *yaozšti* liegt übrigens auch darin, daß *yaozšti* ebenso wie *māyā* auch die Zauberkunst des Drachen bezeichnet (Y. 9, 8: *ašim dahākem . . . hazavrā.yaozštim*; RV. II, 11, 5: *māyīnam . . . āhim*; I, 32, 4: *āhimam . . . māyīnām . . . māyāḥ* und *āhimāya*). Und in formeller Hinsicht äußert sich die Übereinstimmung in der Weise, daß die Komposita, die mit *māyā* und mit *yaozšti* gebildet werden, einander ähnlich sind: *māyāvant* und *yaozštivant*, *purumāyā* und *pouru.yaozšti*, *dāsamāya* und *hazavrā.yaozšti*. Es ist also die Annahme wohl begründet, daß schon in der indo-iranischen Zeit die Zauberkunst, die die Inder hernach durch das Wort *māyā*, die Iranier durch *yaozšti* bezeichneten,¹ nicht nur den Dämonen zugeschrieben, sondern auch als charakteristische Eigenschaft der indo-iranischen Gruppe von Göttern angesehen worden ist, die sich als weise und allwissende Herren (Asuras) und Herrscher, als Hüter des Rechtes und Feinde des Truges, als nicht zu täuschende, aber selbst zu täuschen bestrebte, alles durchschauende Späher und Rächer der Schuld von den anderen Göttern scharf abheben. Wenn wir das Beweismaterial für diese Folgerungen zum Teile auch dem Bilde des awestischen Miθra entnommen haben, obwohl

¹ Wenn außer Miθra noch andere Gottheiten (wie Tištrya, der Mond, ferner das Vərənab und die Winde) *yaozšti* besitzen, so ist festzuhalten, daß es sich um eine andere Art der *yaozšti* handelt, wie ja auch die *māyā* der außerhalb des Adityakreises stehenden Götter von der mit der Sphäreigenschaft zusammenhängenden *māyā* der Adityas verschieden ist.

er im Awesta nicht als Mitglied einer Gruppe von Ahuras auftritt, so wird man die Berechtigung dieses Verfahrens nicht mehr bestreiten dürfen. Denn aus den zahlreichen Übereinstimmungen des Miθra mit Ahura M. und den Ādityas (einzelne im Awesta fehlende Züge des Miθra und des Ahura M. lassen sich durch die Vergleichung mit Sicherheit erschließen) ist es nunmehr doch wohl klar geworden, daß Miθra ursprünglich der Gruppe von Ahuras, an deren Spitze Ahura M. stand, angehört haben muß und daß er von Zaratuštra mit Absicht aus dieser Gemeinschaft entfernt worden ist, weil der Prophet die alte iranische Religion in monotheistischem Sinne umgestalten wollte.¹

¹ Es ist jetzt an der Zeit, daß wir zu dem vielumstrittenen Asuraproblem, d. i. zu der Frage, wie die ‚Verteufelung‘ der Asuras bei den Indern und der Devas bei den Iranern zu erklären sei, Stellung nehmen. Daß die Ansicht Darmesteters (Orm. et Ahr. 268), es handle sich hiebei nur um ‚un accident de langage, une curiosité de lexicologie‘, und seine Erklärung der schlimmen Bedeutung von *daēva* aus Wendungen wie *hēto devānām utā martyatrá* (VI, 62, 8; vgl. dagegen *hēlāmsi daivā gūyodhi nō ’devāni hvārāmsi ca*: VI, 48, 10) einen ganz unbefriedigenden Lösungsversuch des Problems darstellen, liegt auf der Hand. Es ist aber auch sehr unwahrscheinlich, daß, wie Oldenberg (Rel. d. V.² 161, Anm. 2) gemeint hat, der indische und der iranische Bedeutungswandel sich völlig unabhängig von einander vollzogen haben. Es fällt doch recht schwer, anzunehmen, daß zwischen zwei so ähnlichen und so charakteristischen Bedeutungsverschiebungen, zwischen den den *Daēvas* feindlichen Ahuras und den den Göttern feindlichen dämonischen Asuras (*ásurā adervāh*) nicht irgendein Zusammenhang bestehe. Ebenso wenig vermag ich der Annahme Oldenbergs (l. c., 160 f.) zuzustimmen, der Bedeutungswandel des Wortes *ásura* sei daraus zu erklären, daß es, wie die Wendung *ásurasya* (in gutem und feindlichem Sinne) *māyā* beweise, auch in der Anwendung auf Götter nicht ‚Gott‘ oder ‚Herr‘, sondern etwa ‚Besitzer geheimer Macht‘ bedeutet habe, demgemäß von vornherein auch in Bezug auf böse Wesen gebraucht worden und allmählich als Bezeichnung von Göttern außer Gebrauch gekommen sei. Dieser Annahme widersprechen das aw. *ahura* und die Art, in der das Wort *asura* auf die Ādityas und andere Götter als Ehrentitel angewendet wird. Überdies läßt sich die Bedeutung ‚Herr‘ noch mit Sicherheit erschließen aus Stellen wie VII, 30, 3: *ny āgrih sīdad ásuuro ná hōtā* (vgl. X, 99, 2: *asuratvā sasāda*; I, 25, 10: *nī sasāda . . . sámvrājyāya*; VIII, 25, 4 u. 8: *ásurā . . . nī sedatuh sámvrājyāya*; VIII. 42, 1: *ásuraḥ . . . áśīdat . . . samvrā!*) und VIII, 19, 23: *ásura iva nirñijam*, sowie IX, 99, 1: *vayanty ásurāya nirñijam* (Schmuck oder Prachtgewand des hohen Herrn, p. 218, Anm. 1). Die Deutung von *ásura* als Dyaus (v. Bradke, Dy.

Ich habe bei der Erörterung des *χšaθra* etwas weiter ausgeholt, weil ich mich nicht mit der üblichen Feststellung begnügen konnte, daß die *Ādityas* und die *Aməša Sp.* in den Beiwörtern *sukšatṛi* und *huχšaθra* übereinstimmen. Es kam mir vielmehr darauf an, zu zeigen, daß das *kšatṛi* und das *χšaθra* in gleicher Weise mit einer Anzahl von Begriffen und Vorstellungen eng verknüpft sind, die in der *Ādityareligion* und in der Religion der *Gāḁās* eine hervorragende Stellung einnehmen. Daneben habe ich großes Gewicht auf den Nachweis gelegt, daß der Begriff des *χšaθra* in den *Gāḁās* eine theologische Umdeutung aus einem ursprünglich nur die weltliche

As. 74; 51 f.) ist in diesen Stellen nicht notwendig. Doch auch die Ausführungen Hillebrandts (Ved. Myth. III, 430 ff.), der nachzuweisen sucht, daß die Berührung mit iranischen Ahuraverehrern den Ausgangspunkt der feindlichen Bedeutung des Wortes *ásura* gebildet habe, haben mich nicht überzeugt. Wenn Hill. gegen die Annahme v. Bradkes, das Aufkommen der *ásurā adevíh* sei auf den Gegensatz der vedischen Inder zu den Iranern des Awesta und Anhängern des Zaratustra zurückzuführen, einwendet, daß keine einzige Stelle des R.V. die Bekanntschaft mit der Reformation des Zaratustra verrate, so läßt sich auch gegen Hill.'s Theorie einwenden, daß die angeblichen vedischen Spuren der iranischen Ahuraverehrung 'sehr zweifelhafter Natur' sind (vgl. Oldenb., l. c. 158. Anm. 3). Auch *ṛṣkadvaraso ásurasya evān* (II, 30, 4; vgl. jetzt Wackernagel, Sitz. preuß. Ak. W., ph.-hist. Kl. 1918, 406 f.) beweist nichts. Man darf doch vor allem fragen, weshalb denn eine Gegnerschaft gegen iranische Ahuraverlehrer angenommen werden muß, da die vedischen Inder ja in ihrer eigenen Mitte einen kräftig ausgebildeten, dem iranischen sehr nah verwandten Asurakult besaßen. Und die Anwendung von *ásurasya evāh* und *ásurasya mayá* auf Götter und Dämonen läßt doch eher auf Feindseligkeit gegen indische Asuraverlehrer schließen. Ich glaube deshalb, daß die alte, einmütig abgelehnte Haugsche Hypothese doch in wesentlichen das Richtige getroffen hat. Meine Ausführungen über die *Ādityas* und *Am. Sp.* rechtfertigen wohl die Annahme, daß schon in der indo-iranischen Zeit ein scharfer Gegensatz zwischen der ganz eigenartigen, wenn nicht fremdartigen Asuraverehrung und der Verehrung der *Devas* bestanden hat. Er tritt im R.V. nicht so deutlich hervor, weil dieser ein Stadium der vedischen Religion repräsentiert, in dem das Streben nach einer Verschmelzung der verschiedenen Kulte vorherrschend war. Ein Gegensatz ist aber tatsächlich vorhanden, wie insbesondere aus der Gegenüberstellung und den Vergleichen des Indra mit Varuṇa hervorgeht. In der jedem Kompromiß abholden gāḁischen Religion spitzt sich der Gegensatz zwischen Asura- und Devaverehrung in schärfster Weise zu.

Herrschermacht und das lichterfüllte himmlische Herrscherreich bezeichnenden Attribut des Ahura M. erfahren hat, und daß neben der geistlichen auch die weltliche Bedeutung des *χšaθra* noch lebendig geblieben ist. Das Ergebnis dieser Ausführungen besteht nun nicht allein darin, daß wir in den weitgehenden Übereinstimmungen des *kšatrá* und des *χšaθra* einen neuen Beweis für die Verwandtschaft der *Ādityas* und *Aməša Sp.* erblicken dürfen. Es leuchtet nunmehr wohl auch leichter ein, daß aus einem insbesondere mit dem Herrentum und dem *Aša* auf das engste zusammenhängenden Attribut des erhabenen Ahura. das zugleich auch den Inbegriff aller Jenseitshoffnung und die Erfüllung alles religiösen Strebens bedeutet, durch Personifikation und Vergöttlichung in ähnlicher Weise ein ‚weiser Herr‘ und *Aməša Sp.* und später eine Schutzgottheit der Metalle gestaltet worden ist wie aus dem *asa* der ‚weise Herr‘ und *Am. Sp.* *Aša* und die Schutzgottheit des Feuers. Gegen die Ansicht, daß sich aus dem Begriff der Herrschaft oder der guten Herrschaft (*rohu χšaθram*), der uns auch in dem Epitheton des Ahura M. und der *Aməša Sp.* *huxšaθra* entgegentritt, der ‚weise Herr‘ *Xšaθra* oder *Vohu Xšaθra* und weiterhin der Schutzherr der Metalle *Xšaθra Vairya* (vgl. p. 86 und Anm. 3) entwickelt habe, hat nun neuerdings Hüsing (Mitra, Monatsschr. f. vergl. Mythenforsch. I, 71 ff.) Stellung genommen. II. meint, *Xš. V.* könne keine Abstraktion sein, weil er im Mythos auftrete. Gestützt auf den Nachweis Leßmanns (Or. Literaturztg. 1905, 219 ff.), daß die unter der Erde wohnende *Parī Bānū*, die in der Erzählung von 1001 Nacht (Henning XXI, 125 ff.) den Pfeil des Schützen lenkt, mit dem ‚Engel‘ *Isfandarma* (= *Spəntā Arəmati*) identisch ist, der nach *Albērūnī* (220, 8 ff.: mit Berufung auf das ‚Awesta‘) Bogen und Pfeil für den Schützen *Ariš* anfertigen läßt, folgert II., daß auch *Šahrvēr* (*Šahrēvar*), der awestische *Xšaθra Vairya*, mit *Šaibar* oder *Šabbar* (nach Hüsing *Šabēr*, aus **Šahbēr*),¹ dem Bruder der *Parī Bānū*, identisch sein müsse. Und daraus glaubt H. ferner die Berechtigung ableiten zu können, die von dem

¹ Ich mache darauf aufmerksam, daß das arabische Namenbuch K. al-Mustahil von Adh-Dhahabī (ed. P. de Jong), p. 291 die Namen *Šabr*, *Šabar*, *Šibr*, *Šabbar*, *Šabir* enthält.

Pfeilschuß des Frəzša handelnde Awestastelle Yt. 8, 38 (vgl. Str. 7) in der Weise wiederherzustellen, daß in ihr Xš. V. und Arəmati in Verbindung mit dem Pfeilschuß, als Lenker des Pfeiles, erscheinen. Das Ergebnis dieser Konstruktion ist, daß Xš. V. und A. schon im Awesta als mythische Gestalten nachgewiesen sind und daß wir damit wohl über den Bann hinwegkommen, als seien diese „Abstraktionen“ erst durch den Mazdaismus geschaffen worden. Demgegenüber sei vorerst bemerkt, daß Šahrvər in der Überlieferung von Albərunt überhaupt nicht in Verbindung mit dem Zauberpfeil erwähnt wird, und daß auch *Šabər nichts mit dem Pfeilschuß selbst zu tun hat. Schon dieser Umstand läßt es sehr fraglich erscheinen, ob Hüsing's zwar geistreiche, aber, wie mir scheint, sehr umständliche Herstellung des awestischen Textes, der zufolge außer Arəmati auch Xš. V. den Pfeil gelenkt hätte, berechtigt ist. Aber selbst wenn man ihr einige Wahrscheinlichkeit zubilligen wollte, möchte ich doch in prinzipieller Beziehung einwenden, daß diese zwei Gestalten nicht schon infolge ihres Auftretens im Mythos des Charakters von Abstraktionen verlustig werden. Ich halte es für sehr wohl vereinbar, daß Arəmati von Haus aus eine Abstraktion gewesen und erst dann, als sie Erdgöttin geworden war, in dieser Eigenschaft im Mythos an die Stelle eines weiblichen Erdgeistes getreten sei. Ähnliches gilt von Haurvatāt und Amərətāt (vgl. die Geschichten von Harūt und Marūt bei E. Littmann in Festschrift F. C. Andreas 70ff.) und von den übrigen Aməša Sp. für den Fall, daß auch bei diesen irgendwelche Beziehungen zu Mythen sollten nachgewiesen werden können. Hüsing hat denn auch den Aša Vahišta (Ard Vahišt) in der Gestalt des Sindbest wiederzufinden geglaubt, der in einer Erzählung von 1001 Nacht den *Šabər zur Strafe in eine kupferne Flasche sperren läßt. Abgesehen davon, daß die von H. vermutete Verschreibung einer „Pählävi-Quelle“ von „Ardbest“ (die Pähl.-Schreibungen sind 𐬀𐬀𐬎𐬎𐬎𐬎: Aša-Vahišt, im Gr. Bund. 𐬀𐬀𐬎𐬎𐬎𐬎: Urt-Vahišt, Denk. vol. II, p. 604, l. 9 𐬀𐬀𐬎𐬎𐬎𐬎: Art-Vahišt; Paz. in Aw.-Buchst. Ardi-Bahišt) in Sindbest mir höchst unwahrscheinlich vorkommt, lassen meine Darlegungen über die uralten Beziehungen des *aša* zum Feuer keinen Zweifel, daß der Aməša Sp. Aša V. sich aus einer Abstraktion zur Schutzgottheit des Feuers ent-

wickelt hat. Das Beispiel dieses Am. Sp. fällt aber sehr ins Gewicht zugunsten der Annahme, daß bei Xšaθra V. eine ganz analoge Entwicklung vorliegt, und wir werden denn auch so- gleich noch Gründe namhaft machen, die für diese Annahme sprechen. Vorher sei noch eine Bemerkung zu der von Brunn- hofer (Iran u. Turan 199) aufgestellten und bald wieder (Vom Pontus bis zum Indus 57) aufgegebenen Gleichung Kuvera = Xšaθra Vairya gestattet, die H. für seine Auffassung auch noch ins Feld führt. H. meint, der Name des indischen Gottes des Reichtums Kuvera, ‚der ja doch aus irgendeinem Prakrit stammt und arg verschliffen aussieht‘, könne ‚aus *Kšwēra, *Kšrwēra und ähnlichen Formen entstanden‘ sein und trete zu früh in Indien auf, als daß seine Entlehnung mit der Auf- fassung des Xš. V. als einer Abstraktion vereinbar wäre. Mir erscheint diese Zusammenstellung nicht weniger gewagt als Brunnhofers Ableitung des indischen Kārtavīrya aus Xš. V. mittels ‚prakritischer Abschleifung‘. Wenn der indische Name wirklich aus dem Iranischen entlehnt wäre, würde man doch erwarten dürfen, daß ein Wort wie *xšaθra* sich in der ent- sprechenden indischen Lautform erhalten hätte und, sofern das Mittelindische überhaupt in Betracht kommt, durch *khatta* wiedergegeben und nicht zu *ka* ‚verschliffen‘ worden wäre. Finden wir doch in viel späterer Zeit auf indischen Inschriften und Münzen noch aus dem Iranischen entlehnte Formen wie *Kṣaharāta*, *Khakharata*, *Khaharata*, *Chaharada*, *Chaharata* so- wie (*maha*)*kṣatrapa*, *chatrapa*, (*maha*)*chatrava* (vgl. Epigr. Ind. VIII, 42 ff., 60 ff.; IX, 141 ff.; Rapson, Cat. of the coins of the Andhra dyn. 63 ff.)! Auf Grund dessen, was wir von der mittelindischen Beeinflussung der vedischen Sprache wissen (vgl. Wackernagel, Altind. Gr. I, XVIII ff.; Kuvera taucht zuerst im Ath. V. auf), werden wir ferner die Verwandlung des awest. *vairya* (*varya*; mit welchem Rechte schreibt Hüsing, Mem- non IV, 215, Anm. 1 *°wērja* mit *e*?) in ved. *vēra* als ganz un- wahrscheinlich ansehen müssen. Die Deutung, die Hopkins (Journ. Am. Or. Soc. 33, 57) von dem Namen Kuvera (Kubera) gibt, verdient also zweifellos den Vorzug vor der Brunnhofer- schen Gleichung. Und wenn Kuvera mit dem Šabbar (*Šāber) von 1001 Nacht darin übereinstimmt, daß beide mißgestaltet sind und daß trotzdem K. (ebenso wie der Dämon Ravana)

‚König der Könige‘ genannt (Hopk., l. c. 70 u. 60; Epic Mythol. 142 u. 147) und dem Š. majestätische Hoheit zugeschrieben wird, so ist dies offenbar daraus zu erklären, daß beide als Erdgeister und Hüter von unterirdischen Schätzen vorgestellt wurden.

Aber selbst für den Fall, daß wenigstens die Identifizierung von Xšaθra V. mit Šabbar, dessen Erscheinung übrigens sehr schlecht zu dem Bild des Šahrəvar der Münzen (Stein, Bab. & or. record 1887, 161) paßt, berechtigt wäre, würde noch immer die Annahme zulässig sein, daß der Name des Aməša Sp., dem die Obhut über die Metalle anvertraut ist, ebenso auf den Kobold der Geschichte von 1001 Nacht übertragen sei wie der Name der Erdgottheit Spandarmaž auf die unter der Erde hausende Fee, die den Pfeil lenkt. Wir haben indes auch sonst noch Grund genug, die Ansicht abzulehnen, daß Xš. V. ursprünglich Herr der Metalle gewesen und nachher durch die gäöische Religion vergeistigt und in eine des konkreten Inhaltes entkleidete Abstraktion umgewandelt worden sei. Schon der Gedanke, daß der Name dieses alten Herrn der Metalle Xšaθravarya gelautet und, wie Hüsing vorschlägt, als Maskulinum ‚der das Kleinod der Herrschaft besitzt‘ bedeutet habe, ist anfechtbar. Ich gebe zu bedenken, daß doch auch die Namen der anderen Am. Spəntas Abstrakta sind und nicht die Bedeutungen ‚gut gesinnt‘, ‚gerecht‘ usw. gehabt haben können. Und nun stelle man sich einmal vor, daß solch alte Schutzherren des Viehes, des Feuers, der Metalle usw. die Namen ‚Gute Gesinnung‘, ‚Beste Gerechtigkeit‘, ‚Wünschenswerte Herrschaft‘ usw. erhalten haben sollen! Nimmt man aber an, daß diese Namen an die Stelle anderer, älterer Namen getreten seien, so ist es nicht leicht zu begreifen, warum dem Herrn des Viehes gerade der Name ‚Gute Gesinnung‘ oder der Schutzherrin der Erde die Bezeichnung ‚Rechtes Denken‘ beigelegt worden sind. Wenn man dergleichen trotzdem für möglich und mit den ‚general principles of comparative religion‘ vereinbar hält, so hat man damit zugegeben, daß bei der Auswahl dieser Namen Spekulation, und zwar spätere theologische Spekulation tätig gewesen sein müsse, ohne daß man gleichzeitig einen einigermaßen einleuchtenden Beweis für die Ursprünglichkeit der konkreten Konzeption der Am. Spəntas hätte beibringen können. Dann liegt aber die Vermutung näher, daß

solche Spekulation im Gegenteil aus Personifikationen abstrakter Begriffe Schutzherren des Viehes, des Feuers usw. gebildet hat, indem sie an Beziehungen anknüpfte, die entweder (wie bei *aša*, *haurvatāt* und *amərətāt*) seit uralter Zeit zwischen dem Begriff und dem Schutzgebiet bestanden haben oder aber (wie bei *rohu manah* und *arəməti*) auf Grund späterer Überlegungen neu geschaffen worden sind. Es ist ferner auch nicht glaublich, daß just Schutzherren des Viehes, des Feuers, der Metalle, der Erde, des Wassers und der Pflanzen in alter Zeit zu der Gruppe der Am. Spəntas vereinigt worden sind. Und wie ich schon (p. 202) zu Aša V. ausgeführt habe, ist auch das Verhältnis der Schutzherren zu den ihnen anvertrauten Verwaltungsgebieten zu lose, als daß man in den Aməša Sp. etwa alte Naturgottheiten erblicken dürfte. Dazu kommt noch die Erwägung, daß Zaratuštra, der doch mit Ausnahme des höchsten Gottes alle Naturgötter aus seiner Religion verbannt hat, sicherlich nicht Schutzgeister einzelner Gebiete der Natur auch nur in der verblaßten und ‚vergeistigten‘ Gestalt von Begriffspersonifikationen beibehalten und als ‚weise Herren‘ angerufen und göttlich verehrt hätte. Aus allen diesen Gründen, außerdem aber auch mit Rücksicht darauf, daß das *zšaθra* in der gabischen Religion innerhalb einer Gruppe von Ahuras als Attribut des höchsten Gottes, als Bezeichnung und Verkörperung seiner Herrschermacht und seines himmlischen Reiches und dann auch in geistlichem Sinne als Bezeichnung des Jenseits und des künftigen Gottesreiches eine hervorragende Stellung einnimmt, und daß das *kəsatrá* als Attribut des vedischen Asurakreises, der Adityas, und insbesondere des sie anführenden erhabenen Varuṇa, als Bezeichnung ihrer Herrschermacht und ihres Herrscherreiches unter den für diese Asuras charakteristischen Attributen neben dem *ṛta* am stärksten hervortritt, gepriesen und verherrlicht wird, dürfen wir schließen, daß der Begriff der guten oder wünschenswerten Herrschaft, der sich schon in der indo-iranischen Zeit im Kult eines Kreises von Asuras durch große Heiligkeit ausgezeichnet haben muß, nicht erst von dem Schutzherren der Metalle Xšaθra V. abstrahiert worden ist, und daß die Personifikation und Vergöttlichung des Begriffes, des Attributes des höchsten Ahura, die ältere Vorstellung, die Verbindung dieser Personifikation mit der

Schutzherrschaft über die Metalle dagegen ein Werk späterer priesterlicher Spekulation ist. Wieviel wir in dieser Beziehung den awestischen Theologen zumuten dürfen, kann man ja auch noch daraus ersehen, daß in einigen Stellen des jüngeren Awesta *χšaθra vairya* sogar als **Bezeichnung der Metalle** verwendet wird (vgl. z. B. Vidēvd. 9, 10: *tīgra χš. v.* ‚mit einem spitzen Metallstück‘ und Barthol., Air. Wtb. 545).

Wir haben jetzt noch die Frage zu beantworten, was die awestischen Theologen veranlaßt haben mag, dem Ahura und Am. Sp. Xšaθra V. die Aufsicht über die Metalle zuzuweisen. Der oben (p. 34) erwähnte Erklärungsversuch Darmesteters ist zweifellos zu weit hergeholt und darum verfehlt. Sehr gesucht klingt auch die Erklärung des Gr. Bundahišn (ed. Anklesaria fol. 87, l. 11 ff.; Darmest., Le Z.-Av. II, 313), dem Šahrevar seien die Metalle (*ayōχšust*) eigen, weil man mit Hilfe der Waffen die Herrschaft aufrecht erhalte, die Waffen aber aus Metall bestehen. Jackson hat (Proceed. Am. Or. Soc. 15, LVIII ff.) vermutet, daß das geschmolzene (*χšusta*) Metall (*ayah*), durch das, wie auch durch das rote Feuer, beim letzten Gericht vor dem Kommen des Gottesreiches die Vergeltung erfolgt, den Ausgangspunkt für die Verwandlung des Xšaθra V. in einen Herrn der Metalle gebildet habe. Dieser Verbindung von Šahr-vēr mit dem geschmolzenen Metall begegnen wir auch Šay. nē š. 15, 14 f. (Sacr. B. of the East V, 375 f.), wonach man sich Š. günstig stimmt, indem man an jedem Ort und zu jeder Zeit das geschmolzene Metall sich gnädig stimmt, und zwar geschieht dies dadurch, daß man das Herz so rein und unbefleckt erhält, daß es nicht verbrennt, wenn man das geschmolzene Metall darauf schüttet. Aber es ist doch nicht sehr wahrscheinlich, daß die Anknüpfung an das geschmolzene Metall allein genügt hätte, um aus Xšaθra V. einen Herrn der Metalle überhaupt und eine Bezeichnung der verschiedenen Arten von Metallen zu machen,¹ als deren niedrigste Sorten Vidēvd. 16, 6 Eisen und Blei genannt werden. Es hat ja auch beim Aša nicht dessen Beziehung zum eschatologischen Feuer den An-

¹ In der vorhin erwähnten Stelle des Gr. Bundah. bezeichnet allerdings *ayōχšust* wie im Burhān i Qāṭi' *ayūχšut* und im Gabrī (ZDMG 36, 61) *ayūχšust* alle Metalle.

stoß zur Schaffung der Schutzgottheit des Feuers gegeben. Ich habe darum (oben p. 121) der Ansicht Tiele's zugestimmt, daß die Wahl der Metalle als Verwaltungsgebiet des Xša V. auf der uralten Verwandtschaft der Begriffe ‚Reich‘ (= Herrschaft) und ‚Reichtum‘ beruhe. Und ich erblicke eine Bestätigung meiner Auffassung, daß die Vorstellung von göttlicher und weltlicher Herrschermacht sich leicht mit der Vorstellung von Reichtum und Besitz verbinden konnte, der durch die Metalle, insbesondere durch Gold und Silber repräsentiert wird, in der Schilderung der Basileia (Βασιλεία), einer Tochter des Herrschers Zeus (Διὸς βασιλείῳ ἔκγονος), also einer Personifikation der Herrschermacht des Zeus, bei Dion Chrysostomos, or. I, 72 ff.: παρὴν δὲ καὶ χρυσὸς αὐτόθι ἄπλετος σσεσσωρευμένος καὶ ἄργυρος καὶ χαλκὸς καὶ σίδηρος. Und wenn wir weiterhin hören, daß unter den Gestalten, von denen die auf einem strahlenden Throne sitzende Basileia umgeben ist, sich auch Δίκη, Εὐνομία und Νέμεσις befinden, so werden wir es auch verständlich finden, daß Plutarch Xšaθra V. durch Εὐνομία, die Verkörperung der Gesetzlichkeit, wiedergeben konnte, und werden die Vermutung Tiele's (vgl. Gray, Arch. f. Rel. 7, 346, Anm. 2), daß Plutarch mit Εὐνομία Vamuhī Daēnā, eine Verkörperung der ‚guten Religion‘, mit Ηεσθες aber Xšaθra V. (und nicht Haurvatat) wiedergebe, ablehnen dürfen.¹

Ich habe damit für einen zweiten Aməša Sp. bewiesen, daß er eine Abstraktion, die Personifikation eines schon in der indo-iranischen Zeit verherrlichten Attributes der obersten Gottheit eines Ahurakreises ist, und daß diese Vergöttlichung eines Begriffes, der auch eines der vornehmsten Attribute des höchsten der vedischen Asuragruppe ist, sich zu Aša V. als neues Bindeglied zwischen den Adityas und Aməša Sp. gesellt.

¹ In ähnlicher Weise hat die Anknüpfung an einen anderen Teil des Begriffsinhaltes von Xšaθra bei dem Šahrēvar der Münzen und in den Mysterien des Miθra zur Identifizierung des Xšaθra V. mit Ares-Mars, ‚der die Metalle regierte und dem frommen Krieger in der Schlacht beistand‘ (Cumont-Gehrich, Die Myst. d. Miθra, 2. Aufl., 100; vgl. auch die oben zitierte Stelle des Gr. Bundahišn), geführt. Es ist übrigens so gut wie ausgeschlossen, daß sich unter den ἑξ ὀνοί des Plutarch zum Teile andere als die unter dem Namen Aməša Sp. zusammengefaßten Genien befinden.

Ich glaube nunmehr zeigen zu können, daß bei Vohu Manah und Spēnta Arəmati, die zusammen behandelt werden sollen, die Verhältnisse ganz ähnlich liegen. Vohu M. und Arəmati bezeichnen in ihrer begrifflichen Bedeutung bestimmte Arten des Denkens, die mit den Forderungen der Moral und der Religion im Einklang stehen und in Worten geäußert, in Werken betätigt werden (Y. 47,2: *hizrā uxδāiš ravhəuš əəniū manawhō, arəmatōiš zastōibhyā šyaoθnā vərəzγat*; 34,10: *ravhəuš manawhō šyaoθnā . . . γərəbγm*; 44,10: *arəmatōiš uxδāiš šyaoθnā*). Ursprünglich mag wohl nur ein geringer Unterschied zwischen *rohu manah* und *arəmati* bestanden haben. Der Umstand, daß die vedische *arāmatī* ebenso wie *arəmati* in naher Beziehung zum Gebet steht (VII, 34, 21: *prāti na stōmam trāstā juṣeta syād asmē arāmatir vasūyūḥ*; X, 92, 4: *nāmo mahy āramatīḥ pānyasi*; X, 64, 15: *hōtrā . . . bīhaspātir arāmatīḥ pānyasi*; *vasūyū* zweimal Beiwort von *arāmatī* wie sonst von *dhi*, *dī dhiti*, *matī*; Y. 45,10: *gasnāiš arəmatōiš*; Y. 49, 10: *mamo rohu . . . nomašēā γā arəmatīš īzācā*; vgl. auch Carnoy, Aramati - Armatay, Muséon N. S. XIII, 130 f.), gestattet die Vermutung, daß mit *arəmati* schon in der ältesten Zeit vorwiegend die religiöse, in Gebet und Werkfrömmigkeit sich äußernde Richtung des rechten Denkens, mit *rohu manah* vor allem seine moralische Seite bezeichnet worden ist. Dies schließt natürlich nicht aus, daß auch der „gute Sinn“ außerdem allmählich mehr und mehr auf die Erfüllung der religiösen Vorschriften bezogen wurde (vgl. etwa Y. 50, 9: *tāiš vā gasnāiš paiti staras ayeu, mazdā ašā ravhəuš šyaoθmatīš manawhō* und 8: *pairījasai . . . nstānazastō . . . nomašhā . . . ravhəuš manawhō hunaratatā*). Aber ganz unbegründet ist die Ansicht Darmesteters (oben p. 39), Vohu M. als Verkörperung des guten Denkens habe ursprünglich gleich Aša nur kultische Bedeutung besessen und die Kraft der religiösen Inbrunst repräsentiert. Diese Ansicht wird nicht nur durch den oben (p. 178 ff.) erbrachten Nachweis, daß das *aša* sich von Haus aus auch auf alle Arten des sittlichen Verhaltens bezieht, widerlegt. Es ist doch wohl selbstverständlich, daß dem guten Sinn, dessen Lehrer zu sein Ahura M. angefleht wird (Y. 31, 17), den die Übeltäter nicht besitzen (34, 9), von dem die das Schlechteste tuenden, bei den Daevas beliebten Menschen sich fernhalten (32, 4), dem Gegensatz des

schlechten oder schlechtesten Sinnes, den die Daśvas gewählt haben (30, 6) und dem sie entsprossen sind (32, 3), doch auch und vor allem moralische Bedeutung eigen gewesen sein muß. Andererseits wird wohl *arāmati* ursprünglich nicht ausschließlich kultische Geltung gehabt haben. Denn wenn sie, insbesondere als Personifikation, auch zu Aśa und Xšaθra in sehr naher Beziehung steht, so ist es doch wohl nicht Zufall, sondern in der alten Verwandtschaft und ursprünglichen Zusammengehörigkeit der Begriffe *rohu manah* und *arāmati* begründet, daß sie in den Gāthās etliche Male eng verbunden erscheinen (vgl. 34, 9: 'die Übeltäter, welche infolge des Nichtvorhandenseins des guten Sinnes die . . . *spantā arāmati* verschrecken'; 47, 2: 'das beste . . . soll man tun mit den Worten des guten Sinnes, mit dem Händewerk des rechten Denkens'; 45, 4).

Daß *arāmati* mit der vedischen *arāmati* verwandt ist, ist eine längst bekannte Tatsache, und meine Identifizierung der Epitheta *spantā* und *pānīyāsī* läßt diese Verwandtschaft nur noch enger erscheinen. Es ist jetzt auch nicht mehr zweifelhaft, daß die vedische Aramati, 'die göttliche Frau' (V, 43, 6), wie schon Bergaigne (La rel. véd. I, 320f.; III, 243) erkannt hat, eine Personifikation des in kultischem Sinne rechten Denkens, d. i. der Andacht, des Gebetes ist.¹ Diese Auffassung wird

¹ Geldner hat Ved. St. 2, 255ff. *arāmati* mit Unrecht die Bedeutung 'das sich schickende' = das pünktliche Gebet gegeben. Mag auch bisweilen (am sichersten IX, 95, 3, weniger wahrscheinlich in Vergleichen mit Wettkämpfen) beim Gebet das Moment der Schnelligkeit hervorgehoben werden, so braucht doch in *arāmati* nicht schon Schnelligkeit und Pünktlichkeit zum Ausdruck zu kommen. Dagegen sprechen ja auch aw. *arāmati* (mit dem Gegensatz *tarāmati*, das auch als Dämon neben *pārimati* steht), die Verbindung *arām* mit *ī man*, ved. *āram* + *ī kr*, *arāmkrt* usw., worin *āram* (*arām*) sich gewiß nicht auf Schnelligkeit bezieht. Es ist darum auch ganz unbegründet, wenn G. in II, 38, 4: *arāmatīḥ savitā devā āgāt* durch 'das pünktliche (flinke) Gebet' (l. c. 257) oder später (Glossar s. v.) durch 'pünktlich' (Attribut des Savitar) wiedergegeben hat. Man darf hier *arāmati* als Abstraktum mit adjectivischer Bedeutung verstehen: Sav., der (die personifizierte) *arāmati* ist (vgl. V, 41, 6: ~~*prā vo vāyīm rathaytjām kṛmadhvam pūramdhvā no itra . . . ā dhiḥ dāh*~~ mit X, 64, 7: ~~*prā vo vāyīm rathaytjām pūramdhvā . . . kṛmadhvam*~~; IV, 16, 18: *tvām ānu prāmatim ā jaganma*; VIII, 19, 29: *teām id āhuḥ prāmatim*; VI, 45, 4: *sā hi naḥ prāmatir mahi*; X, 100, 11: *sāsvatām āva indra id bhadrā prāmatīḥ sutāvatām*; I, 91, 5:

noch dadurch gestützt, daß — was Carnoy, Muséon I. c. nicht bemerkt hat — *arāmatī* mit den sonst üblichen Bezeichnungen des Gebetes wie *dhī*, *dhītī*, *nāmas*, *manīšā*, *gīr* die Epitheta *mahi* (*māhi*), *brhati*, *devī*, *gajñīyā*, *vasūyū* und *pāñyāsī* (*pānyāsī*) gemeinsam hat. Dazu kommt noch, daß in ganz ähnlicher Weise wie *arāmatī*, die *gnā devī*, auch die personifizierte *dhī* als Götterfrau mit der *pūramdhi* und anderen, ihr nahe stehenden Gestalten verbunden erscheint. Vgl. VII, 36, 8: *prā vo mahum arāmatīm kṛnuhvam prā pūśayam . . . | bhūgam dhīgō 'ritāram . . . rātīśacam pūramdhiṃ* mit II, 38, 10: *bhūgam dhīgam rājāyantaḥ pūramdhiṃ nārāśāṃso gnāspātīr no arγāḥ*; V, 41, 5 f.: *ārāse dadhīta dhīḥ r̥tasāpaḥ pūramdhīr vāsr̥v no ātra pātūr ā dhīgē dhuḥ*; X, 65, 13 f.: *r̥sr̥v devāsah . . . sārāsvatī sahā dhūbhīḥ pūramdhyā || r̥sr̥v devāḥ sahā dhuḥbhīḥ pūramdhyā . . . r̥tajñāḥ | rātīśacah*. Ich habe schon darauf aufmerksam gemacht, daß auch die aw. *arəmatī* (in Y. 45, 10 und 49, 10) zum Gebet (*gasna*, *nəmah*, *ižā* ‚frommes Streben‘) in Beziehung steht. Die Übereinstimmung zwischen *arāmatī* und *arəmatī* geht indes noch weiter. Auch der personifizierte *Arəmatī* begegnen wir als Götterfrau (*gnā*) in Verbindung mit anderen Götterfrauen, unter denen sich die der ved. *pūramdhi* entsprechende *pārəndī* und außer *Asī* nur Personifikationen des Gebetes, der Frömmigkeit und der Opferspende befinden (Y. 38, 1 f.): *imaṃ āt̥ zṃ gnābīs haṡrā yazamaidē . . . yāśēā tōi gnā ahurā mazda . . . yazamaidē . . . ižā gaoštayō fraštayō arəmatayō . . . azūtum* (vgl. X, 64, 15: *hōtrā . . . bḥhaspātīr arāmatīḥ pānyāsī*) *vaəuhīm frasastum vaəuhīm pārəndīm* (vgl. V, 41, 6: *pūramdhīr vāsr̥ḥ . . . pātūḥ*) *yazamaidē*. Aus all dem dürfen wir den Schluß ziehen, daß *arāmatī-arəmatī* nicht nur im Veda und Avesta, sondern schon in der indo-iranischen Zeit das fromme Denken und dessen vergöttlichte Personifikation bezeichnet hat. Man hat dieser Auffassung gegenüber immer wieder darauf hingewiesen, daß

tvām bhadro asi krātuh und Y. 43, 8: *haiṡyō dcazšā . . . dregvāite, at̥ ašāmē rafənō hyam aōjōnghvat̥*). Als Substantiv oder als Name der Göttin wäre *arāmatī* in diesem Verse störend. Daß das Wort hier ‚rechtgesinnt‘ bedeutet, ergibt sich mit Sicherheit daraus, daß Savitar sonst noch die Epitheta *satyimanmā* (I. 73. 2 u. IX. 97. 48), *bḥhātsum nah* (IV, 53, 6) und *svādhiḥ* (V, 82, 8) erhält. Unrichtig daher auch Hillebr., Lieder des RV. 91: ‚ohne zu ruhen‘.

arāmati von Sayana an zwei Stellen durch *bhūmi* ‚Erde‘ wiedergegeben werde. Und man hat an der Meinung, daß die ved. *Aramati* eine Erdgöttin sei, besonders deswegen festgehalten, weil die aw. *arəmati* auch Schutzherrin der Erde und Bezeichnung der Erde selbst ist. Aber schon Geldner hat (Ved. St. 2, 255 nebst Anm. 3) in ausreichender Weise gezeigt, daß die Deutung von *arāmati* als Erde irrig und von Sayana auch nur zu einer einzigen Stelle (VII, 42, 3) gegeben worden ist. In der Tat beweist die ganz unbegründete Verschiedenheit, mit der S. das Wort an den einzelnen Stellen erklärt, daß er sich keine bestimmte Ansicht über die Bedeutung des Wortes gebildet hat. Er gibt es ganz inkonsequent durch *anuparatiḥ*, *uparativrahitām*, *ramatir virāmo ’vasānam* | *tadrāhitām aparyantām*, *ā samantād ramamāṇām sarvatra gantrīm vā*, *āramayam dhanādikam*, *parṅgatabuddhiḥ sarvaviśayagāpibuddhiḥ* (adjektivisch wie IV, 16, 18 und VIII, 19, 29, *prāmatim* = *prakṛṣṭajñānam* und *prakṛṣṭabuddhim*), *paryāptastatiḥ yadvā kutrāpy anuparatā* (X, 64, 15 als Adjektiv mit *bṛhaspatiḥ* = *bṛhatāy mahatāy pālayitrī!* auf *hotra* bezogen!). Bezeichnend ist ferner, daß Say. zu VII, 1, 6 *arāmatih* durch *diptih* ‚Glanz‘ erklärt, offenbar infolge von Verwechslung mit *amāti*, das er durch *rūpa* und *dipti* wiedergibt. Ferner ist zu beachten, daß er in der Verbindung von *arāmati* mit dem Epitheton *mahi* nicht a., sondern *mahi* als *bhūmi* oder *pṛthivī* deutet. Die Erklärung zu VII, 42, 3 -- wo *mahi* im Text nicht vorkommt -- : *aramatim bhūmim* ist offenbar eine Abkürzung, die auf der Deutung der nicht weit voranstehenden Stelle VII, 36, 8: *aramatim uparativrahitop mahim mahatim bhūmim* beruht. Wenn es sich in VII, 42, 3 um eine ernst zu nehmende, auf alter Tradition fußende Erklärung handelte, würde er sie gewiß nicht an dieser einen Stelle allein gegeben haben. Dazu kommt ferner, daß Say. auf V, 43, 6: *ā no mahim arāmatim . . . gnāṃ devīm . . .* als Parallelstelle verweist, wo er weder *mahim* noch auch *arāmatim* durch ‚Erde‘ erklärt, sie vielmehr als Epitheta zu *gnām* behandelt. Dagegen könnte X, 92, 5: *prā rudrēṇa yajñā yanti sīndhavas tirō mahim arāmatim dadhanvire* die Annahme berechtigt erscheinen lassen, daß *arāmati* im ṚV. doch auch die Erde bezeichne. Aber schon Geldner (Ved. St. 2, 260. Anm. 2), dessen Übersetzung von *ar.* durch ‚flinkes Gebet‘ ich auch für diese Stelle ablehne, hat mit

Recht darauf hingewiesen, daß diese Auffassung mit der Bedeutung von *tirás* 'über hinaus', 'hinweg über', 'hinweg durch' (vgl. von den Maruts I, 19, 7: *yá inkháyanti pírvatān tirāḥ samudrām arṇavām*) unvereinbar. Wenn es von den Maruts und ihren Regengüssen sonst heißt: *yāt prthivīm vyundānti* (I, 38, 9), *bhūmim pīncanti* (I, 64, 5), *vy ūndanti bhūma* (I, 85, 5), *vy ūndanti prthivīm* (V, 54, 8), so ist dies in der zweiten Hälfte unseres Verses durch *vī . . . rīšcam ukšāte* ausgedrückt, während in der ersten Hälfte von den durch die Luft fahrenden (vgl. V, 53, 7: *tatṛdānāḥ sūdḥavaḥ kṣōdasā rājāḥ*) Strömen die Rede ist, die über das Gebet hinweg, d. h. rascher als das Gebet (IX, 95, 3: *apām ivēd ārmāyas tārturānāḥ prā manūṣā īrate sōmam ācha*) dahineilen, das von den Maruts geleitet wird (VII, 57, 2: *praṇetāro yājamānasya mánma*; V, 54, 6: *ādha smā no arāmatīm . . . cākṣur iva yāntam ānu neṣathā sugām*). Schließlich wird die Annahme, daß hier die Erde gemeint sei, durch den Umstand ausgeschlossen, daß in dem vorhergehenden Verse (X, 92, 4) *mathy arāmatih pānūgasī* unmittelbar auf *uāmas* folgt (vgl. schon Carnoy, Muséon, I. c. 132). Damit ist jedenfalls endgültig festgestellt, daß eine indische Erdgöttin Aramati, die ihr bisheriges Dasein vor allem dem Epitheton *mahi* zu danken hat, niemals existiert hat, und daß selbstverständlich auch die Hypothese von einer 'ostarischen' oder indo-iranischen Erdgöttin Aramati ohne Boden ist. Daß aber auch die Spənta Arəmati der *Gabas* nicht als Erdgöttin aufgefaßt werden muß, sondern noch als Personifikation des rechten Denkens verstanden werden kann, die erst infolge einer zaraθuštrischen Erweiterung ihres Begriffsinhaltes zur Erde, d. i. zur tatkräftigen Bebauung des Bodens, zur Pflege der dem Gedeihen des Rindes förderlichen Landwirtschaft, in Beziehung gesetzt worden ist, habe ich schon oben (p. 126 f.) dargelegt.

Wenn wir nun die Frage, beantworten sollen ob die vedische Aramati oder der Begriff des 'rechten Denkens' zu dem Vorstellungskreis der Adityas in einem so nahen Verhältnis steht, daß wegen der Übereinstimmungen der Aramati und der Spənta Arəmati der Begriff *arāmati-arəmati* und seine Personifikation als ein weiteres Verbindungsglied zwischen den Adityas und den Aməša Sp. angesehen werden dürften, so muß zugegeben werden, daß der RV. hierfür wenige sichere Anhalts-

punkte bietet. Es kann zur Not geltend gemacht werden, daß Aramati V, 43, 6 *ṛtajñā* zubenannt wird, was auf eine dem Verhältnis der *aramati* zu *aśa* entsprechende Beziehung zum *ṛtā* (in kultischem Sinne) zurückgeführt werden könnte, oder daß VIII, 31, 12 und X, 92, 4 in der Nähe der *arāmati* der Adityas Erwähnung geschieht. Aber es ist doch an und für sich sehr wahrscheinlich, daß der Begriff der *arāmati* seit je her auch im Vorstellungsbereich der Ādityas, und zwar in engster Verbindung mit dem *ṛta*, seine feste Stellung innegehabt hat. Dies wird noch wahrscheinlicher werden, wenn es mir im Folgenden gelingt nachzuweisen, daß Vohu Manah, ‚der gute Sinn‘, nicht eine ‚mazdayasnische Schöpfung‘ ist, sondern ein Begriff, der gleich dem *ṛtā-aśa* und dem *kṣatrá-ṛšaṅra* dem Ādityakult und der gaōischen Religion gemeinsam ist, und dessen Gemeinsamkeit daher ein neues Zeugnis für die Verwandtschaft der Ādityas und Am. Spəntas darstellt. Denn es ist nicht zweifelhaft, daß Vohu M. und Arəmati nicht nur als Am. Spəntas und Schutzgottheiten des Viehes und der Erde einander nahe stehen, sondern ursprünglich zwei einander ähnliche, nach irgendeinem Gesichtspunkt unterschiedene Arten des ‚Denkens‘ gewesen sein müssen.

Wie noch aus den an die Adityas gerichteten Hymnen zu ersehen ist und bei Göttern, die Hüter des Rechtes und Feinde des Truges sind, von vornherein zu erwarten war, wird im Ādityakult auf Reinheit und Rechtlichkeit des Denkens besonderer Nachdruck gelegt. So werden Varuṇa, Mitra (und Agni) VI, 51, 10 *ṛtādhitayah* genannt, und es ist kein Zweifel, daß dieses Beiwort ursprünglich nur den Ādityas angehört hat, obwohl es nicht ihnen allein beigelegt wird.¹ Ferner werden die Ādityas öfter als ‚reingesinnt‘ (*pūtādakṣa*, *pūtādakṣas*) bezeichnet.² Mitra und Varuṇa heißen auch (VII. 66, 2) *sudākṣā*

¹ In zwei an alle Götter gerichteten Hymnen, in denen aber auch der Ādityas Erwähnung geschieht (IV, 55, 2; V, 51, 2), wird es auf die Götter überhaupt bezogen.

² *Pūtādakṣa(s)* kommt auch einmal als Beiwort des Agni, dreimal als Epitheton der Maruts vor. Aber in der ersten dieser drei Stellen (V, 29, 1) geht in demselben Verse die Erwähnung des Aryaman voran, und die zwei anderen Stellen (VIII, 83 [94], 7 und 10) gehören einem Liede an, in dem auch Varuṇa, Mitra und Aryaman erwähnt werden.

(„gute Einsicht [Geisteskraft] besitzend“), und wenn sie dieses Beiwort nur einmal erhalten, so geht doch schon aus dem Umstand, daß *dākṣapitarā* daneben steht, daß sie VIII, 25, 5: *sānū dākṣasya sukrātū* heißen und daß die Personifikation des *dākṣa* ein *Āditya* ist, in einer jeden Zweifel ausschließenden Weise hervor, daß auch *sudākṣa* dem Vorstellungsbereich der *Ādityas* entstammt. Es ist ja auch sonst noch von dem *dākṣa* der *Ādityas* in so charakteristischen Wendungen die Rede, daß man nicht umhin kann anzunehmen, daß mit dem *ṛtā*, *kṣatrā*, *asuryā*, der Vorstellung von der Untäuschbarkeit u. a. m. auch der Begriff des *dākṣa*, seiner Güte, Reinheit und Größe, von den Hymnendichtern aus dem *Ādityakult* in den der anderen Götter eingeführt worden ist. *Mitra* und *Varuṇa* werden (V, 62, 5) als *dhr̥tadakṣā* angerufen, sie haben (V, 68, 4) *dākṣa* erlangt, regieren kraft der Größe ihres *dākṣa* (III, 62, 17: *mahnā dākṣasya*), die *Ādityas* machen (VII, 60, 6) den Unverständigen verständig durch ihre Geisteskräfte (*dākṣaiḥ*), sie werden (ibid. 10) angefleht, barmherzig zu sein *dākṣasya cin mahina*, *Mitra* und *Varuṇa* haben (I, 139, 2) durch den Eifer ihres Geistes (*dākṣasya sr̥vā manyāna*) vom Recht das Unrecht fern gehalten. Und daß in diesem Ideenkreise auch beim Menschen auf die Tadellosigkeit des *dākṣa* Gewicht gelegt wird, zeigen noch die Bitte des *Varuṇaverehrer* (VIII, 42, 3), seinen *krātu* und *dākṣa* zu „schärfen“, und die Entschuldigung des um Verzeihung bittenden Sünders (VII, 86, 6), nicht der eigene *dākṣa* trage die Schuld an der Verfehlung. Und ähnliches wie von *dākṣa* gilt offenbar von einer anderen Bezeichnung des Denkens, von *krātu*, obwohl von ihr in Verbindung mit den *Ādityas* weit weniger die Rede ist als im Zusammenhang mit anderen Göttern. Uns genügt ja die Feststellung, daß auch der gute *krātu* („Einsicht, Willenskraft“) ein charakteristischer Zug der *Ādityas* gewesen ist. Sie erhalten öfter das Beiwort *suokrātu* (vgl. z. B. VIII, 25, 5: *sānū dākṣasya sukrātu*, wo, wie auch sonst noch, *dākṣa* und *krātu* eng verbunden erscheinen) und sind eines Sinnes (*sākrataḥ*: II, 27, 2), erfassen *krātum sucētasam* (VII, 60, 6, nach *citayanti dākṣaiḥ*), *Mitra*

Man darf daher annehmen, daß *Agni* und die *Maruts* auch dieses Epitheton von den *Ādityas* übernommen haben. Vgl. auch von *Mitra-Var. śucīratū* (III, 62, 17; VI, 16, 24).

und Varuṇa haben (I, 2, 8) *krātuṃ bṛhāntam* (wie V, 68, 4 *dākṣam*) erlangt, sind *adbhuta*kratū (V, 70, 4, wie darnach Agni VIII, 23, 8: *°kratuh*), sollen die Jahre des Sängers mit *krātu* füllen (VII, 61, 2), Varuṇa, der *krātu* in die Herzen gelegt hat (V, 85, 2), soll *krātu* und *dākṣa* seines Verehrers schärfen (VIII, 42, 3) und der den Varuṇa um Verzeihung bittende Sünder entschuldigt sich (VII, 89, 3) mit der Geringheit (Schwäche) seines *krātu*¹.

Außer *dākṣa* (*sudākṣa*) und *krātu* (*sukrātu*) wird aber auch *sumatī* im Ādityakult eine Bezeichnung des guten Denkens der Götter und der Menschen gewesen sein. Dieser Annahme steht die Tatsache nicht im Wege, daß im R̥V. *sumatī* bei Göttern das Wohlgesinntsein, das Wohlwollen bezeichnet, bei Menschen nur mehr das Gebet. Diese Bedeutungen dürfen wir wohl aus einer besonderen, durch das Überhandnehmen der Werkfrömmigkeit begünstigten Entwicklung des Begriffes ‚gutes Denken‘ auf dem Boden der vedischen Religion ~~erklären~~ ^{erklären}. Denn die kultische Bedeutung von *sumatī* setzt notwendig die Anwendung des Wortes auch in moralischem, weltlichem Sinne voraus. Ebenso muß es neben *sūktī* in der religiösen Bedeutung ‚Spruch, Lied‘ auch ein *sūktī* mit moralischer Bedeutung gegeben haben, und diese Annahme wird in der Tat durch I, 41, 9 (an die Ādityas): *nā duruktāya sprhayet* (vorher Verurteilung des Mörders und des Fluchers) bestätigt. Es ist natürlich infolge der Beliebtheit und überaus häufigen Anwendung, die das Wort *sumatī* in den angegebenen zwei Bedeutungen erlangt hat, nicht mehr möglich festzustellen, daß es in jener älteren Bedeutung in Verbindung mit den Ādityas gebraucht worden ist. Als Ausdruck für das Wohlwollen^a der Götter wird es selbstverständlich auch in Bezug auf die Ādityas angewendet und die *sumatī* des Varuṇa wird durch Epitheta wie *urvi ga-bhīrā* ebenso umschmeichelt wie die anderer Götter durch *bhadra*

¹ Vgl. die oben zitierte Stelle VII, 86, 6: *nā sū svā dākṣah*. Die Stellen IV, 54, 3: *ācittu yāc cakṛmā dāvye jāne dinair dākṣaiḥ* und X, 2, 5 (vgl. auch 4): *dinādākṣāḥ*, sowie manche andere Stelle, in der *dākṣa* oder *krātu* (oder auch beide) vorkommen, sind unverkennbare Anlehnungen an Stellen von Ādityahymnen. Zu I, 89, 1: *ā no bhadraṁ krātavo yantu . . . ādadbhāsah* (nachher Erwähnung der Ādityas) vgl. oben p. 183, wo irriglich ‚an Indra‘.

Jedenfalls ist *sumatī* in seinen zwei überlieferten Bedeutungen schon in ältester Zeit, und zwar auch innerhalb des Ādityakultes, einer der wichtigsten religiösen Begriffe gewesen.

Wenn wir nun, wie ich meine, berechtigt sind anzunehmen, daß *sumatī* ehemals auch moralische Bedeutung besessen habe, und wenn aus meinen Ausführungen über *ṛādhlīti*, *dākṣa* und *krātu* hervorgeht, daß der Begriff des guten Denkens in dem Vorstellungsbereich der Ādityas eine hervorragende Stellung innegehabt hat, wird man wohl den Schluß nicht als gewagt ansehen, daß *sumatī* in der Bedeutung des awestischen *rohu manah* dem Schatz von abstrakten Begriffen angehört hat, die in der indo-iranischen Zeit im Kult eines Kreises von Asuras als Bezeichnungen göttlicher Attribute oder Segnungen eine wichtige Rolle gespielt haben, und daß diese *sumatī* in der Adityareligion durch den verwandten Begriff *dākṣa* ersetzt und in die gāthische Religion als *rohu manah* aufgenommen worden ist. Und die Tatsache, daß *dākṣa* auch einer der Asuras und Adityas, *rohu manah* auch einer der Ahuras und Am. Spəntas ist, gestattet weiter den Schluß, daß der Begriff des ‚guten Denkens‘ schon in der indo-iranischen Zeit zur Personifikation gelangt war. Dafür, daß *dākṣa* und *rohu manah* einander entsprechen, möchte ich auch geltend machen, daß der Wendung *raṇhōuš xraθwā manawhō* (Y. 48, 3, von Ahura Mazdā) im RV. (III, 2, 3; IX, 16, 2) die Wendung *krātṛā dākṣasya* gegenübersteht, die zwar hier in Verbindung mit anderen Göttern erscheint, aber ebenso wie *krātum dākṣam* (VIII, 42, 3) dem Vorstellungsbereich der Ādityas angehört haben muß. Diese alte Verbindung von *xratu* und *rohu m.*, der das öftere Nebeneinandervorkommen von *krātu* und *dākṣa* entspricht, hat sich übrigens noch in Y. 28, 1: *raṇhōuš xratām manawhō yā xṣnəvišā* erhalten, wo von dem *xratu* des personifizierten *rohu m.* die Rede ist. Und auch *krātu* und *xratu*, die in dem Ideenkreis der Ādityareligion und in dem der Gāthas als Bezeichnungen einer Eigenschaft der Asuras und des höchsten Ahura große Bedeutung haben, müssen jenem indo-iranischen Schatz von abstrakten Begriffen und (wie die Beispiele Aramati und Vohu M.-Dākṣa zeigen) Abstraktionen entstammen. nur daß dieser von der Personifikation wohl nicht weit entfernte Begriff im Veda und Awesta als solcher weiterlebt, um

erst später als ‚Geist der Weisheit‘ (*χραδ*) zur Personifikation zu gelangen. Um meine Ansicht, daß Vohu M. und *Dakṣa* auf eine indo-iranische *sumati* zurückgehen, noch wahrscheinlicher zu machen, füge ich hier sogleich die gewiß leichter einleuchtende Vermutung hinzu, daß der Āditya Aṃśa und die in den Gāthās jedenfalls noch zu den Ahuras gezählte Aśi (statt *Urti*, geschrieben, von *ar* ‚zuteilen‘) zusammengehören und auf den noch der indo-iranischen Zeit angehörenden Begriff des von dem erhabenen Asura gespendeten ‚(Los- und Reichtums-) Anteiles‘ und auf die ebenso alte Personifikation dieses Begriffes zurückgehen. Leider erfahren wir aus dem R̥V. nur wenig über den Āditya Aṃśa. Trotzdem ist es möglich, noch aus dem R̥V. selbst zum Überfluß einen Beweis für meine Vermutung beizubringen. In R̥V. V, 42, 5: *devó bhágah saritá rāyó aṃśah* lautet nämlich der Name dieses Āditya *rayó aṃśa*, und dies entspricht genau *rāyō aśīš* (acc. pl. ‚Reichtums-Anteile‘) in Y. 43, 1 und stimmt vortrefflich zu *mazārayi* (‚großen Reichtum besitzend‘), dem Attribut der persönlich gedachten Aśi (vgl. auch oben p. 111 ff.) in Y. 43, 12. Wir haben also auch hier wie bei Vohu Manah-Dakṣa im Veda und im Awesta zwei etymologisch verschiedene, aber inhaltlich und im Gebrauch (mit *rāyáh-rāyō*) identische Bezeichnungen des Begriffes und seiner Personifikation.

Es hat sich also für zwei weitere Mitglieder des gāthischen Kreises von Ahuras ergeben, daß sie nicht mazdāyasnische Schöpfungen, sondern aus der indo-iranischen Zeit ererbte Abstraktionen sind, und wir dürfen dieses Ergebnis als einen neuen Beweis für die Verwandtschaft der Ādityas und Am. Spēntas buchen. Da nun *arəmati* und *arəmati* offenbar eine dem *vohu manah* und *dakṣa* (*sumati*) nah verwandte Art des Denkens (wohl die ‚rechte Gesinnung‘ der Götter und das mehr auf das Religiöse gerichtete ‚rechte Denken‘ der Menschen) bezeichnen, ist jetzt wohl die Annahme gestattet, daß die vedische Aramati als Begriff und Personifikation zu den Ādityas in enger Beziehung gestanden hat, obwohl der R̥V. selbst, wie wir gesehen haben, hiefür nicht ausreichende Anhaltspunkte liefert. Dann hat aber die Aramati, auf die die ved. Aramati und die awestische Arəmati zurückgehen, der Schar von Abstraktionen des indo-iranischen Asurakreises angehört, ist aber im Ādityakult gleich dem wohl schon in indo-iranischer Zeit persönlich

gedachten Rta nicht ein Āditya geworden, während sie in der gäbischen Religion als Mitglied der Ahuras und nachmaligen Am. Spəntas erscheint. Wie das Rta-Aša bezeugen also auch Aramati-Arəmati die Verwandtschaft der Ādityas und Am. Spəntas.

Es besteht demnach kein Zweifel, daß Vohu M. und Arəmati uralte Abstraktionen sind, und wir dürfen darum wie bei den bisher behandelten Am. Spəntas auch hier die Meinung ablehnen, daß die Abstraktionen eine jüngere Entwicklungsstufe darstellen. Wie bei Aša und bei Xšaθra hat auch bei den Am. Spəntas Vohu M. und Arəmati gelehrte Spekulation den Abstraktionen bestimmte Gebiete der Natur als Verwaltungsgebiete zugeteilt, wie es ja auch später wieder Spekulation gewesen ist, die den Am. Spəntas und den Yazatas bestimmte Blumen und Pflanzen zugewiesen hat (Bundah. 27, 24 ff.). Gleich dem aša und xšaθra (vgl. oben p. 178; 209 f.) haben auch vohu m. und arəmati durch die Reformation des Zaratustra Erweiterungen ihrer Begriffsinhalte erfahren. Ich habe schon (p. 127) darauf hingewiesen, daß der Begriff des ‚rechten Denkens‘, dessen ursprüngliche religiöse Bedeutung noch aus der Verbindung mit Ausdrücken für Gebet und aus der Vergleichung mit der ved. Aramati ersichtlich ist, auf die energische und rührige Betätigung in der Hände Arbeit, auf die Bebauung des Bodens und Pflege der Landwirtschaft bezogen worden ist. Und indem die Spekulation offenbar an diese Beziehung angeknüpft hat, hat sie der Arəmati die Erde als Schutzgebiet angewiesen und schließlich das Wort arəmati als Bezeichnung für Erde angewendet wie das Wort xšaθra als Bezeichnung für die Metalle. Und eben infolge dieser Identifikation mit der Erde konnte Arəmati dann als eine Fruchtbarkeit schaffende Erdgöttin und Beschützerin der tugendhaften Frauen (Šāy. nē š 15, 5 u. 20 und Albērūnī 229, l. 10 f.) vorgestellt und es konnten Mythen von anderen Gestalten her auf sie übertragen werden. Dagegen läßt es sich kaum vorstellen, wie aus einer Erdgöttin, die doch wohl auch ursprünglich Arəmati hätte heißen müssen, eine Abstraktion von der Art der awestischen Arəmati — und der ved. Aramati sich hätte entwickeln können. Reichelts Vermutung (Av. Reader 115), daß die in der alten Religion der Erde zugeschriebenen Eigenschaften ‚bountifulness, patience, obedience or devotion‘

diese Verwandlung der ‚alten Erdgöttin‘ erklären, ist schon darum irrig, weil der Begriff *arāmāti-arāmāti* mit diesen Eigenschaften nichts zu tun hat. Hinzugefügt sei noch, daß Plutarchs Wiedergabe von Arāmāti durch *ααλζ* sich in Übereinstimmung befindet mit der Übersetzung durch *al-‘aql wa ’l-ḥilm* („Verstand und Sanftmut“) bei Albērūnī 229, 10 und Qazwīnī (ed. Wüstenf.) 84.

Daß die zaraθuštrische Reformation dem Begriff des *vohu m.* die Beziehung auf die Sorge für das Rind unterlegt hat, lassen noch einzelne Gāθāstellen erkennen, so Y. 29, 7, wo das Rinderpaar fragt, wen Ahura M. habe, der es mit Hilfe des ‚guten Sinnes‘ für die Menschen hegen könnte, oder 34, 14: ‚Dies Wünschenswerte werdet Ihr, o Mazdā, durch das Wirken des guten Sinnes dem körperlichen Leben derjenigen verleihen, die sich in der Gemeinschaft (?) der trächtigen Kuh befinden‘ (vgl. auch 33, 3; 45, 9; 47, 3; 50, 1). Diese Beziehung hat dann die Verwandlung des Am. Sp. Vohu M in einen Schutzherrn des Viehes veranlaßt.

Über die zwei letzten Am. Spōntas Haurvatāt und Amərōtāt darf ich mich kurz fassen. Es ist bekannt, daß ihnen im RV. die noch nicht personifizierten Begriffe *sarvātātī* (*sarvātāt*) und *amṛtatṛā* entsprechen. Selbst wenn diese im RV. niemals in Verbindung mit den Ādityas vorkämen (vgl. jedoch I, 106, 2 und X, 35, 11: *tā ādityā ā gatā sarvātātaye*; V, 69, 3: *devīm ādītm̐ johavīmī . . . rāyē mītrāvaruṇā sarvātātā*; V, 63, 2: *vṛṣṇīm vāṇ rādho amṛtatvām imahe*; X, 63, 4: *bṛhād devāso amṛtatvām ānaśuḥ*), wäre es nicht zweifelhaft, daß sie auch im Ādityakult eine wichtige Rolle gespielt haben. Die Begriffe ‚Heilsein‘ und ‚Unsterblichkeit (Nichtsterben)‘ haben also schon in der indo-iranischen Zeit als Attribute und Gnadengaben des höchsten Asura große Bedeutung besessen, sind aber nur in der gāθischen Religion personifiziert worden.

Die Beziehung dieser Begriffe zu Wasser und Pflanzen läßt sich in den Gāθās noch nicht sicher nachweisen. Doch hat Darmesteter (vgl. oben p. 41) gezeigt, daß die Vorstellung von der Heilsein und Nichtsterben verleihenden Kraft des Wassers und der Pflanzen in die indo-iranische Zeit zurückreicht. Diese Beziehung hat also die gelehrte Spekulation verwertet, um aus den Personifikationen des Heilseins und Nichtsterbens Schutzgenien des Wassers und der Pflanzen zu machen.

Damit glaube ich die Frage nach dem Wesen und Ursprung der Aməša Spəntas beantwortet zu haben. Es ist wohl klar geworden, daß der Stifter der gāōischen Religion nicht ein so seltsames Gemisch von Gottheiten des Viehes, des Feuers, der Metalle, der Erde, des Wassers und der Pflanzen ausgesucht haben kann, um sie dem Prozeß der Vergeistigung zu unterziehen. Es ist vielmehr augenscheinlich, daß eine Reihe bedeutsamer abstrakter Begriffe und Personifikationen der indoiranischen Zeit in der vorgāōischen Religion, und zwar im Kult einer Gruppe von Ahuras, sich lebendig erhalten hat, daß dann in dem System der Gaōās (ähnlich wie im Ādityakult) der eine oder der andere alte Begriff personifiziert und vergöttlicht, die eine oder die andere alte Personifikation durch eine neue ersetzt worden ist, und daß später gelehrte Spekulation in Anknüpfung an uralte oder durch die Reformation entstandene oder (wie bei Xšaōra) ausgeklügelte Beziehungen der personifizierten Begriffe zu den drei Naturreichen Tierwelt, Pflanzen, Metalle und zu den drei Elementen Feuer, Erde, Wasser diesen Personifikationen bestimmte Verwaltungsgebiete zugewiesen hat. Da auch Sraoša zu den gāōischen Abstraktionen gehört haben dürfte, füge ich noch hinzu, daß er wohl eine gāōische Personifikation des religiösen Gehorsams bei den Menschen und vielleicht der Erhörung bei den Göttern darstellt und, wie sein Gegensatz *asrušti* anzunehmen empfiehlt, der ved. *śruṣṭi* entspricht, die nicht zur Personifikation gelangt ist.

Es würde zu weit führen, wenn ich hier eine einigermaßen erschöpfende Behandlung der Abstraktionen anderer Religionen anschließen wollte. Aber einige Bemerkungen hierüber scheinen mir doch notwendig zu sein, weil diese Abstraktionen Parallelen zu den vedisch-awestischen Personifikationen und Vergöttlichungen von Attributen einer Gottheit sind. Aus der babylonisch-assyrischen Religion habe ich schon oben (p. 144 f.) Kittu und Mišaru (‚Recht‘ und ‚Gerechtigkeit‘), die Kinder oder Diener des Sonnengottes Šamaš, angeführt. Eine ähnliche Abstraktion ist die Göttin Tašmitu, offenbar die Personifikation einer Eigenschaft ihres Gatten Nebo, und zwar der ‚Offenbarung‘ (Jastrow, Rel. Bab. u. Ass. I, 123 ff.) oder — was wahrscheinlicher ist — der ‚Erhörung‘ (vgl. Zimmern, Ber. Verh. sächs. Ak. Wiss., phil.-Kl. 1916, 2, Anm. 3, wo die Erklärung *bēlīt tašmē salīne* ‚Herrin

der Erhörung, der Zuwendung'; den Hinweis verdanke ich H. Torczyner). Mit Asa hat man schon längst die ägyptische Göttin Ma'at verglichen, die Gemahlin des Thot, des Herrn und Enthüllers der Wahrheit, eine Personifikation der Wahrheit (Brugsch, Rel. u. Myth. d. a. Aeg. 477 ff.). An Abstraktionen, mit denen die des Veda und Awesta sich vergleichen lassen, ist besonders reich die Religion der Griechen. Es sind **Personifikationen** abstrakter Begriffe, die zum Teile auch im Kult eine große Rolle gespielt, durch Errichtung von Tempeln und Altären geehrt und vielfach bildlich dargestellt worden sind. Es sind Verkörperungen göttlicher Eigenschaften wie Dike und Basileia darunter, die mit Aša und Xšaθra verglichen werden können. Und das verwandtschaftliche Verhältnis, in dem diese zwei griechischen Personifikationen zu der Gottheit stehen, deren Eigenschaften sie verkörpern, erinnert an das des Aša, des Vohu M., der Aromati und der Aši zu Ahura M. Und gleich den griechischen Personifikationen sind auch die vedischen und awestischen Personifikationen echte Abstraktionen und nicht, wie dies Hommel (Grundr. d. Geogr. u. Gesch. d. a. Or., 2. Aufl., 123) von Kittu, Mišaru, Ma'at und anderen behauptet hat, etwa Bezeichnungen von himmlischen Erscheinungen. Auch dort, wo man geneigt sein könnte anzunehmen, daß sich hinter den abstrakten Namen Himmelserscheinungen verbergen, wie bei den Personifikationen der Zeit, des Glückes u. dgl. m., handelt es sich in Wirklichkeit um selbständig gewordene Personifikationen von Wirkungen, die z. B. den Gestirnen zugeschrieben werden. Solche Personifikationen konnten aber nachher auch wieder mit den Himmelserscheinungen, deren Wirkungen sie verkörpern, identifiziert werden, wie dies bei der späteren indischen Mondgöttin *ānumati*, der arabischen Mondgottheit Wudd (Liebe), dem syr. Gad (= *Tύχη*), dessen Plural Gaddē als Bezeichnung der zwei günstigen Planeten verwendet wird (Pauly-Wiss., Real-Enz. s. v.), der hebräischen Bezeichnung des Jupiter als *Sedeq* (Gerechtigkeit), schließlich auch bei dem indischen *mṛtyu* (Tod; vgl. RV. X, 165, 4: *tásmāi yamāya nāmo astu mṛtyāve*) der Fall ist. Darum glaube ich auch, daß der Aditya Mitra ursprünglich eine Personifikation der Vertragstreue gewesen und nachher der Sonne gleichgesetzt worden ist. Diese Identifikation muß aber schon vor der Zeit des Zaratustra erfolgt sein, der dann, wie

man vermuten darf, den Sonnengott Miθra ausgeschaltet und den Begriff *miθra* und seine Personifikation durch den Begriff *aša* und den Ahura Aša ersetzt hat.¹

Mit der Beantwortung der Frage nach dem Wesen und Ursprung der Am. Spēntas habe ich aber auch bewiesen, daß die Annahme einer alten Verwandtschaft und gemeinsamen Herkunft der *Ādityas* und der Am. Sp. sehr wohl begründet ist, obwohl die zwei Göttergruppen keinen einzigen Namen gemeinsam haben. Daraus geht aber weiter mit Sicherheit hervor, daß auch die Götter, die an der Spitze dieser Gruppen stehen, Varuṇa und Ahura Mazdā, miteinander identisch sind. Ich halte daher die Ansicht Hillebrandts (Ved. Myth. 3, 12; 436, Anm. 3 und Kl. Ausgabe 121 f.), daß Varuṇa sich im Awesta nur noch in der dualischen Verbindung *ahura-miθra* erhalten habe, und daß andererseits Ahura Mazdā nicht mit Varuṇa, sondern mit dem ursprünglich dem Varuṇa übergeordneten Dyaus Asura identisch und nur noch in der Wendung *āsurasya māyāyā* erhalten sei, für irrig.² Diese Ansicht wird auch nicht, wie Hillebr. meint, durch den Umstand gestützt, daß Agni III. 29, 11 *gārbha āsurāḥ* genannt und Atar als Sohn des Ahura M. angesehen wird (vgl. oben p. 192). Obwohl Agni auch sonst noch als Sohn des Dyaus Asura bezeichnet wird, braucht darum Ahura M., der ja auch zu einzelnen Ahuras im Verhältnis des Vaters steht, doch nicht mit Dyaus Asura identisch zu sein. Entscheidend ist, daß all die zahlreichen, wichtigen Übereinstimmungen in Vorstellungen und in Ausdrücken, die ich nachgewiesen habe, auf der einen Seite an Varuṇa (erst in zweiter Linie an Miθra und die anderen *Ādityas*), auf der anderen Seite an Ahura Mazdā anknüpfen. An weiteren derartigen Übereinstimmungen kommt noch in Betracht Y. 48, 3 (von Ahura M.): *vidvā yaēcēt gūzrā sēnghāwō* und R.V. VII, 87, 6 (von Varuṇa): *gambhīrāśamsaḥ*, das nicht 'in der Tiefe herrscht er' (Hillebr.) bedeutet, sondern 'dessen Sprüche unergründlich sind', wie

¹ Die Ansicht Useners (Götternamen 370 ff.), daß die Abstrakta teils feminine Adjektiva, teils Nomina agentis seien, muß aus den von Gruppe, Griech. Myth. 2, 1065 ff. angeführten Gründen auch für die vedischen und awestischen Abstraktionen abgelehnt werden. .

² Vgl. auch die treffenden Bemerkungen von Oldenberg, Rel. d. V.² 184, Anm. 3.

auch *urubāṃsa* nicht ‚weithin gebietend‘ meint, sondern, dessen Sprüche weithin reichen‘ (vgl. die anderen Zusammensetzungen mit *śāṃsa*, das sich nicht auf das Herrschen beziehen kann). Zu den Übereinstimmungen der Gruppen der *Ādityas* und *Am Spāntas* gesellt sich noch die längst bemerkte Entsprechung von *śajōṣa* und *hazaoṣa*, deren Verwandtschaft noch durch *sākrataṃ ah* (II, 27, 2 von den *Ādityas*) bestätigt wird.

Schließlich sei noch zu der Annahme Roths (oben p. 37, Anm.), daß das himmlische Licht das Wesen der *Ādityas* ausmache, bemerkt, daß sie nach meinen Ausführungen ursprünglich nichts anderes als Personifikationen abstrakter Begriffe sind und erst infolge ihrer Vergöttlichung der Lichterscheinung teilhaft geworden sind. Dies gilt auch für *Aditi*, die ich mit Oldenberg und v. Schroeder für eine Personifikation der ‚Nichtgebundenheit‘ von der Sünde halte, sowie endlich für die *Amōṣa Spāntas*, deren Pfade leuchtend sind (Yt. 13, 84), und von denen der Dichter beim Anblick des Mondes sagt (Yt. 7, 3): ‚Da stehen die *Am Spāntas*, Glanz halten sie, . Glanz verteilen sie über die von Ahura geschaffene Erde‘.

Nachtrag zu p. 72, Anm.

Ich habe übersehen, daß schon Sieg, Sagenstoffe 88 die Stelle *adha syenō javasa nū adiyam* in formeller Beziehung (benso gefaßt hat wie ich. In der sachlichen Deutung kann ich Sieg nicht folgen.

